Élisabeth Roudinesco

La ce bun psihanaliza?





EDITURA TREI

Biblioteca de psihanaliză, 40

Colecție coordonată de
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Élisabeth Roudinesco

La ce bun psihanaliza ?

Traducere din limba franceză de:
Dara Maria Străinu



Editori:
MARIUS CHIVU
SILVIU DRAGOMIR
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Tehnoredactarea și coperta:
CRISTIAN CLAUDIU COBAN

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ROUDINESCO, ÉLISABETH.
La ce bun psihanaliza? / Élisabeth Roudinesco;
trad.: Dara Maria Străinu. – București: Editura Trei, 2002
p.; cm - (Biblioteca de psihanaliză ; 40)
ISBN 973-8291-11-9

I. Străinu, Dara Maria (trad.)

159.964.2

Această carte a fost tradusă după:
«POURQUOI LA PSYCHANALYSE?», de Élisabeth Roudinesco

C.P. 27-40, București
Tel./Fax: +4 01 224 55 26
e-mail: editura-trei@fx. ro
www.edituratrei.ro

ISBN 973-8291-11-9

Cuprins

Creațiile omului sunt ușor de distrus, iar știința și tehnica ce le-au plăsmuit pot servi și la nimicirea lor.

Sigmund Freud

Cuvânt înainte

Această carte s-a născut dintr-o constatare: m-am întrebat de ce, după o sută de ani de existență și de rezultate clinice incontestabile, psihanaliza este atât de violent atacată în zilele noastre de către cei care au pretenția să o înlocuiască cu tratamente chimice considerate mai eficace pentru că ar acționa asupra cauzelor numite cerebrale ale chinurilor sufletești.

Departe de a contesta utilitatea acestor substanțe și de a nesocoti confortul pe care ele îl instalează, dorința mea a fost să arăt că ele nu pot să vindece omul de suferințele sale psihice, fie ele normale sau patologice. Moartea, pasiunile, sexualitatea, nebunia, inconștientul, relațiile cu ceilalți modelează subiectivitatea fiecărui individ, pe care, din fericire, nici o știință demnă de acest nume nu o va aboli.

Psihanaliza este o mărturie a terenului câștigat de civilizație în dauna barbariei. Ea reinstaurează ideea că omul este liber grație cuvântului și că destinul său nu se limitează la ființa sa biologică. Încât, pe viitor, ea ar trebui să-și păstreze neștirbit locul pe care îl merită, alături de celelalte științe, în lupta împotriva pretențiilor obscurantiste care-și fac un scop din a reduce gândirea la un neuron și a confunda dorința cu o secreție chimică.

PARTEA ÎNTÂI

SOCIETATEA DEPRESIVĂ

1

Infrângerea subiectului

În zilele noastre suferința psihică se manifestă sub forma depresiei. Atins trupește și sufletește de acest straniu sindrom în care se împletesc tristețe și apatie, căutare a identității și cult al propriei persoane, omul depresiv nu mai are încredere în valabilitatea nici unei terapii. Așa se face că trece de la psihanaliză la psihofarmacologie și de la psihoterapie la homeopatie fără a reflecta pe îndelete de unde-i vine nefericirea. Și totuși, înainte de a refuza orice tratament, el încearcă cu disperare să umple golul dorinței sale. De altfel, el nu mai are timp pentru nimic, pe măsură ce durata vieții și cea a timpului liber, durata șomajului și cea a plictiselii se prelungesc. Individul depresiv suferă cu atât mai mult din cauza libertăților câștigate, cu cât nu mai știe să le folosească[1].

Cu cât societatea aclamă mai mult emanciparea, subliniind egalitatea tuturor în fața legii, cu atât ea adâncește diferențele. Înăuntrul acestui dispozitiv fiecare individ își revendică unicitatea, refuzând să se identifice cu unele figuri ale universalității considerate caduce. Era unicității a luat astfel locul erei subiectivi-

---

[1] A se vedea în acest sens cartea lui Christophe Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998.

tăţii[2]: dându-şi iluzia unei libertăţi fără constrângeri, a unei independenţe fără dorinţă şi a unei istoricităţi fără istorie, omul de astăzi a devenit opusul unui subiect. Departe de a-şi construi fiinţa pornind de la conştientizarea determinărilor inconştiente ce sălăşluiesc în el fără ştirea sa, departe de a fi o individualitate biologică[3], departe de a se voi un subiect liber, desprins de rădăcini şi de colectivitate, el se crede stapânul unui destin a cărui semnificaţie o reduce la o revendicare normativă. Drept care se alătură unor reţele, grupuri, colective, comunităţi, fără a reuşi să-şi afirme adevărata *diferenţă*[4].

Tocmai inexistenţa subiectului este cea care determină nu numai prescripţiile psihofarmacologice actuale[5], ci şi comportamentele legate de suferinţa psihică. Fiecare pacient este tratat ca o fiinţă anonimă care aparţine unui întreg organic. Scufundat într-o masă de indivizi unde, fiecare în parte, este imaginea unei clone, acesta constată că i se prescrie aceeaşi gamă de medicamente indiferent de simptome. Simultan, el caută însă, pentru nefericirea sa, o altă soluţie. Pe de o parte se încredinţează medicinei ştiinţifice, iar pe de alta aspiră la o terapie pe care o crede mai potrivită cu recunoaşterea identităţii sale. Atunci se rătăceşte în labirintul medicinelor paralele.

Aşa se face că asistăm, în societăţile occidentale, la o incredibilă expansiune a micului univers al vindecă-

---

2 Această transformare a fost salutată, acum zece ani, de către Alain Renaut în *L'Ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

3 În sensul dat acestui termen de Georges Canguilhem în *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1975.

4 Folosesc aici termenul de *diferenţă* în sensul pe care i-l dă Jacques Derrida. Vezi partea a treia a acestei cărţi, capitolul 3.

5 Psihofarmacologia este o disciplină care studiază efectul substanţelor chimice asupra psihicului omenesc.

torilor, vrăjitorilor, clarvăzătorilor și practicanților magnetismului. Ca reacție la scientismul înălțat la rang de religie și la științele cognitive[6] care acordă precădere omului-mașină în detrimentul omului mânat de dorință, asistăm la înflorirea a tot soiul de practici izvorâte când din preistoria freudismului, când dintr-o concepție ocultistă despre corp și spirit: magnetism, sofrologie, naturopatie, iridologie, auriculoterapie, energetică transpersonală, sugestologie, mediumnism etc. Contrar a ceea ce s-ar putea crede, aceste practici atrag în mai mare măsură clasele de mijloc — funcționari, liber-profesioniști și cadre superioare — decât mediile populare, care, în ciuda precarizării vieții sociale, rămân încă atașate unei concepții republicane asupra medicinei științifice[7].

Numitorul comun al acestor practici constă în aceea că oferă încredere — și deci iluzia vindecării — unor persoane cu o situație materială relativ bună, dar puse în dificultate de criza economică și care se simt uneori victimele unei tehnologii medicale prea îndepărtate de suferința lor, iar alteori victime ale neputinței reale a medicinei de a vindeca anumite tulburări funcționale. Astfel, *L'Express*[8] a publicat un sondaj din care rezultă că 25% dintre francezi caută de acum soluția problemelor lor existențiale în reîncarnare și credința în viețile anterioare.

---

6 Pentru istoria științei cognitive și a neuroștiințelor, vezi partea a doua a acestei cărți, capitolul 1.

7 Într-o lucrare virulentă, *Les Charlatans de le santé*, Paris, Payot, 1998, psihiatrul Jean-Marie Abgrall a dat numele de „patamedicină" tuturor acestor științe medicale paralele care au pretenția de a se substitui medicinei numită științifică, propunând o viziune „holistică" asupra bolii, altfel spus ținâd cont de dimensiunea sa psihică.

8 *L'Express* din 30 ianuarie 1997.

Societatea democratică modernă vrea să alunge de la orizont realitatea nefericirii, a morţii şi a violenţei, încercând să integreze într-un sistem unic diferenţele şi rezistenţele. În numele globalizării şi al reuşitei economice, ea a încercat să abolească ideea de conflict social. Ea are de asemenea tendinţa să criminalizeze revoluţiile şi să despoaie războiul de aura eroică, în scopul de a substitui politicii etica, iar judecăţii istorice sancţiunea judiciară. În felul acesta, ea a trecut de la epoca înfruntării la epoca evitării şi de la cultul gloriei la revalorizarea laşilor. În ziua de azi, preferinţa pentru Vichy şi nu pentru Rezistenţă, sau transformarea eroilor în trădători, aşa cum s-a întâmplat recent în cazul lui Jean Moulin sau al lui Raymond şi Lucie Aubrac, nu mai şochează. Datoria memoriei n-a fost niciodata mai preţuită, preocuparea pentru Shoah şi exterminarea evreilor este acum mai mare ca oricând şi, cu toate acestea, revizuirea istoriei n-a fost nicicând mai departe.

De aici o concepţie despre normă şi patologie bazată pe un principiu intangibil: fiecare individ are dreptul, şi deci datoria, de a nu-şi mai manifesta suferinţa, de a nu se mai entuziasma pentru nici cel mai mic ideal care nu se subsumează pacifismului sau moralei umanitare. Drept urmare, ura faţă de celălalt este acum viclean disimulată, perversă şi cu atât mai de temut cu cât poartă masca devotamentului faţă de victimă. Dacă ura faţă de celălalt înseamnă în primul rând ura faţă de sine, ea are la bază, ca orice formă de masochism, negarea imaginară a alterităţii. În aceste condiţii, celălalt este întotdeauna o victimă, motiv pentru care intoleranţa este generată de dorinţa de a instaura asupra celuilalt coerenţa suverană a unui sine narci-

sist, al cărui ideal ar fi să-l distrugă, înainte chiar ca acesta să poată exista[9].

De ce ne-am îngrijora, totuşi, dacă neurobiologia pare să afirme că toate tulburările psihice sunt legate de o anomalie în funcţionarea celulelor nervoase, iar medicamentul adecvat este disponibil? De acum înainte nu se mai pune problema de a intra în conflict cu lumea, ci de a evita litigiul, aplicând o strategie de normalizare. Nu e deci de mirare că răul, despre care se pretinde că este astfel exorcizat, revine în forţă în sfera relaţiilor sociale şi afective: recurgerea la iraţional, cultul micilor diferenţe, valorizarea vidului şi a prostiei etc. Violenţa calmului[10] este uneori mai redutabilă decât dezlănţuirea furtunii.

Depresia, forma atenuată a vechii melancolii, domină subiectivitatea contemporană, aşa cum la sfârşitul secolului al XIX-lea isteria domnea în Viena, prin cazul Annei O., celebra pacientă a lui Josef Breuer, sau la Paris, cu Augustine, renumita nebunaă a lui Charcot de la spitalul Salpêtrière. În ajunul mileniului trei, depresia a devenit epidemia psihică a societăţilor democratice, chiar în vreme ce tratamentele se înmulţesc pentru a-i oferi fiecărui consumator o soluţie onorabilă. Desigur, isteria n-a dispărut, dar ea este din ce în ce mai mult trăită şi tratată ca o depresie. Or, această înlocuire a unei paradigme[11] cu o alta nu este inocentă.

---

9 Vezi în acest sens articolul edificator al Françoisei Héritier, „Les matrices de l'intolérance et de la violence", *De la violence II*, Paris, Odile Jacob, 1999, pp. 321-345.

10 Vezi Viviane Forrester, *La violence du calme*, Paris, Seuil, 1980.

11 Se numeste paradigmă cadrul de gândire, ansamblul de reprezentări sau modelul specific proprii unei epoci, pe baza cărora se construieşte reflecţia. Fiecare revoluţie ştiinţifică se traduce printr-o schimbare de paradigmă. Cu toate acestea, în domeniul care ne interesează, în medicină, în psihiatrie şi în psihanaliză, constituirea unei noi paradigme nu le exclude pe cele ale generaţiei

Într-adevăr, substituirea este însoţită de o valorizare a proceselor psihologice de normalizare, în detrimentul diverselor forme de explorare a inconştientului. Tratat ca o depresie, conflictul nevrotic din zilele noastre pare să nu mai ţină de nici o cauzalitate psihică izvorâtă din inconştient. Şi totuşi inconştientul răzbate la suprafaţă prin intermediul corpului, opunând o puternică rezistenţă tot mai numeroaselor discipline şi practici ce-şi propun să-l elimine. De aici eşecul relativ al terapiilor ce se înmulţesc neîncetat. Zadarnic se apleacă cu compasiune la căpătâiul subiectului depresiv; ele nu reuşesc nici să-l vindece, nici să identifice adevăratele cauze ale suferinţei sale. Ele nu fac decât să-i amelioreze starea, lăsându-l să spere la zile mai bune: „Depresivilor suferinţa le vine de peste tot, scrie reumatologul Marcel Francis Kahn, acesta este un lucru bine ştiut. Ceea ce se ştie însă mai puţin este că întâlnim şi sindroame de conversie la fel de spectaculoase ca acelea observate de Charcot şi Freud. Isteria a adus întotdeauna în prim-plan aparatul locomotor. Suntem surprinşi văzând în ce măsură ea poate fi dată uitării; şi în ce măsură simpla ei evocare trezeşte, în rândurile personalului de îngrijire medical şi non-medical, nelinişte, refuz, chiar agresivitate faţă de pacient, dar şi faţă de cel sau cea care pune acest diagnostic.[12]

Se ştie că inventarea de către Freud a unei imagini noi a psihicului presupunea existenţa unui subiect capabil să interiorizeze interdicţiile. Scufundat în inconştient şi sfâşiat de o conştiinţă vinovată, acest subiect,

precedente: ea le recuperează, pentru a le da o nouă semnificaţie. Vezi Thomas Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques* (Chicago, 1962), Paris, Flammarion, 1970.

12 Marcel Francis Kahn, „De notre mal, personne ne s'en rit", în *Autrement. Oedipe et les neurones*, nr. 117, octombrie 1990, p.171.

lăsat pradă propriilor sale pulsiuni după moartea lui Dumnezeu, se află într-un permanent război cu el însuşi. De aici decurge concepţia freudiană despre nevroză, axată pe discordie, angoasă, culpabilitate, disfuncţii sexuale. Or, tocmai această viziune asupra subiectivităţii, atât de caracteristică apariţiei societăţilor democratice, bazate ele însele pe confruntarea permanentă între acelaşi şi celălalt, tinde să dispară din organizarea mentală contemporană în favoarea noţiunii psihologice de personalitate depresivă.

Derivată din neurastenie, noţiune abandonată de Freud, şi din psihastenia descrisa de Janet, depresia nu este nici nevroză, nici psihoză, nici melancolie, ci o entitate moale, ce trimite la o „stare" gândită în termeni de „oboseală", „deficit" sau „slăbire a personalităţii". Succesul crescând al acestei desemnări indică în mod clar că societăţile democratice de la sfârşitul secolului al XX-lea au încetat să mai privilegieze conflictul, perceput ca nucleu normativ al alcătuirii subiective. Altfel spus, concepţiei freudiene despre un subiect al inconştientului, conştient de libertatea sa dar bântuit de sex, moarte şi interdicţii i-a luat locul aceea, mai psihologică, a individului depresiv care fuge de inconştientul său şi caută să anihileze înăuntrul său esenţa oricărui conflict[13].

Eliberat de interdicţii prin instaurarea egalităţii în drepturi şi prin nivelarea condiţiilor, depresivul de la sfârşitul acestui secol a moştenit o dependenţă adictivă

---

13 Marcel Gauchet a observat acest fenomen bucurându-se că poate anunţa astfel sfârşitul atotputerniciei modelului freudian. Vezi „Essai de psychologie contemporaine. 1: Un nouvel âge de la personnalité", *Le Débat*, nr. 100, mai-august 1998. Filozoful canadian Charles Taylor a analizat şi el acest fenomen în *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne* (1989), Paris, Seuil, 1998.

față de lume. Condamnat la epuizare prin absența perspectivei revoluționare, el caută în droguri sau în religiozitate, în igienism sau în cultul perfecțiunii corporale, idealul unei fericiri imposibile: „Din acest motiv, constată Alain Ehrenberg, drogatul reprezintă azi figura simbolică folosită pentru a defini chipurile unui anti-subiect. Înainte, nebunul era cel care ocupa acest loc. Dacă depresia este povestea unui subiect de negăsit, dependența de droguri este nostalgia unui subiect pierdut[14].

În loc să combată această închidere, care duce la abolirea subiectivității, societatea liberală depresivă preferă să-i dezvolte logica. Așa se face că în prezent, consumatorii de tutun, alcool și medicamente psihotrope sunt asimilați unor toxicomani, considerați periculoși pentru ei înșiși și pentru colectivitate. Or, printre acești noi „bolnavi", tabagicii și alcoolicii sunt tratați ca niște depresivi cărora li se prescriu medicamente psihotrope. Oare ce medicamente pentru spirit vor trebui inventate în viitor pentru a trata dependența celor ce se vor fi vindecat de alcoolism, de tabagism sau de vreo altă dependență (sex, mâncare, sport etc.) înlocuind un abuz cu un alt abuz?

---

[14] Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 1998, p.17. Să notăm de asemenea că doctorul Lowenstein, specialist în toxicomanie și director al centrului Monte-Christo de la spitalul Laënnec, a emis ipoteza unei legături structurale între sportul de performanță, depresia și dependența de un drog (dopaj): „De ce este oare atât de greu pentru sportivi să întrerupă practicarea sportului? Pentru că acesta juca rolul unui pansament antidepresiv și anxiolitic. Au atâtea lucruri de făcut, să se antreneze, să se alimenteze, să ia vitamine [...]. Când acestea sunt înlăturate, sportivul se regăsește în fața celui mai greu lucru: acela de a reîncepe să gândească." (*Libération* din 12 octombrie 1998.)

2

Medicamentele pentru spirit

Începând de prin 1950, substanțele chimice — sau psihotrope — au adus modificări în peisajul nebuniei. Ele au golit azilurile și au înlocuit cămașa de forță și terapiile de șoc cu plicul de medicamente[1]. Deși nu vindecă nici o boală de nervi sau mintală, ele au revoluționat reprezentările despre psihic, fabricând un om nou, neted și lipsit de umoare, epuizat de sforțarea de a evita pasiunile, rușinat că nu corespunde idealului care i se propune.

Prescrise atât de medicii generaliști, cât și de specialiștii în psihopatologie, medicamentele psihotrope au un efect de normalizare a comportamentelor și de suprimare a celor mai dureroase simptome ale suferinței psihice, fără a desluși însă semnificația acestora.

Medicamentele psihotrope se împart în trei categorii: psiholepticele, psihoanalepticele, psihodislepticele. În prima categorie întâlnim hipnoticele, care tratează tulburările somnului, anxioliticele și tranchilizantele, care

1 Vezi Jean Thuiller, *Les dix ans qui ont changé la folie*, Paris, Laffont, 1981; Michel Reynaud și André Julien Coudert, *Essai sur l'art thérapeutique. Du bon usage des psychotropes*, Paris, Synapse-Frison Roche, 1987.

suprimă semnele angoasei, ale anxietății, ale fobiei și ale diferitelor nevroze; și, în fine, neurolepticele (sau antipsihoticele), medicamente specifice psihozei și tuturor formelor de delir cronice sau acute. În cea de-a doua categorie sunt reunite stimulentele și antidepresivele, iar în cea de-a treia medicamentele halucinogene, stupefiantele și regulatoarele de umoare.

Inițial, psihofarmacologia i-a adus omului un plus de libertate. Puse în circulație în 1952 de către doi psihiatri francezi, Jean Delay și Pierre Deniker, neurolepticele i-au redat nebunului vorbirea. Ele au făcut posibilă reintegrarea sa în societate. Grație lor, tratamentele barbare și ineficace au fost abandonate. Cât despre anxiolitice și antidepresive, acestea le-au adus mai multă liniște nevroticilor și depresivilor.

Cu toate acestea, ca urmare a încrederii prea mari în puterea poțiunilor sale, psihofarmacologia a sfârșit prin a-și pierde o parte din prestigiu, în ciuda extraordinarei sale eficacități. Ea a izolat de fapt subiectul într-o nouă formă de alienare, având pretenția de a-l vindeca de însăși esența condiției umane. În plus, ea a alimentat, prin iluziiile sale, și un nou iraționalism. Căci cu cât se așteaptă mai mult ca suferința psihică să ia sfârșit prin înghițirea de pilule, care nu fac niciodată altceva decât să înlăture niște simptome sau să transforme o personalitate, cu atât subiectul, dezamăgit, se orientează ulterior către tratamente corporale sau magice.

Nu e deci de mirare că excesele farmacologiei au fost denunțate chiar de către aceia care o elogiaseră și care astăzi cer ca medicamentele spiritului să fie administrate într-un mod mai rațional și coordonat cu alte forme de tratament: psihoterapia și psihanaliza.

Jean Delay, unul dintre principalii reprezentanți francezi ai psihiatriei biologice, exprimase deja această pă-

rere în 1956, când afirma: „Este cazul să reamintim că, în psihiatrie, medicamentele nu reprezintă niciodată decât o componentă a tratamentului unei boli mintale și că tratamentul de fond rămâne psihoterapia."

Cât despre inventatorul lor, Henri Laborit, acesta a susținut întotdeauna că psihofarmacologia nu reprezintă, prin ea însăși, soluția tuturor problemelor: „De ce ne bucurăm că dispunem de psihotrope? Pentru că societatea în care trăim este de nesuportat. Oamenii nu mai pot să doarmă, sunt angoasați, au nevoie să fie calmați, în marile aglomerări urbane mai mult decât în alte părți. Mi se reproșează uneori că am inventat cămașa de forță chimică. Fără îndoială, însă cei care-mi fac acest reproș au uitat vremurile când, fiind medic de gardă în cadrul Marinei, intram cu un revolver în pavilioanele cu bolnavi agitați, însoțit de doi infirmieri zdrahoni, pentru că bolnavii se zbăteau în cămășile de forță, transpirând și urlând [...]. Omenirea, în cursul evoluției sale, era silită să treacă prin etapa drogurilor. În absența psihotropelor, s-ar fi produs poate o revoltă în conștiința umană spunând: «A devenit insuportabil!», în vreme ce, datorită psihotropelor, am putut suporta în continuare. În viitorul îndepărtat farmacologia va prezenta, poate, mai puțin interes, exceptând, poate, traumatologia, și putem chiar anticipa dispariția ei[2]."

Cu toate acestea, în zilele noastre psihofarmacologia a devenit, fără voia ei, stindardul unui soi de imperialism. Ea permite într-adevăr tuturor medicilor — și în special generaliștilor — să abordeze în aceeași manieră tot felul de afecțiuni, fără să se știe vreodată ce trata-

2 Jean Delay, „Allocution finale au colloque international sur la chlorpromazine et les médicaments neuroleptiques en psychiatrie", *L'Encéphale*, volumul XLV, 4, 1956, pp. 1-81. „Dialog cu Henri Laborit", în *Autrement*, *op. cit.*, p. 236.

ment li s-ar potrivi. Astfel, psihoze, nevroze, fobii, melancolii și depresii sunt tratate de către psihofarmacologie ca tot atâtea stări anxioase consecutive pierderii unei ființe dragi, unor accese de panică trecătoare, sau unei nervozități extreme cauzate de un mediu înconjurator dificil: „Medicamentul psihotrop nu a devenit ceea ce este, scrie Édouard Zarifian, decât pentru că a apărut într-un moment potrivit. El a devenit atunci simbolul științei triumfătoare — cea care explică iraționalul și vindecă ceea ce este imposibil de vindecat [...]. Psihotropul simboliza triumful pragmatismului și al materialismului asupra cețoaselor elucubrații psihologice și filosofice care încercau să împresoare omul[3]."

Ideologia medicamentelor este atât de puternică, încât, atunci când pretinde că-i redă unui bărbat atributele virilității sale, ea stârnește un val de nebunie. Astfel, un subiect care se crede impotent va lua Viagra[4] pentru a pune capăt angoasei sale, fără a afla vreodată care este cauza psihică a simptomului de care suferă, în timp ce, pe de altă parte, un bărbat al cărui membru este într-adevăr anemiat va lua și el același medicament pentru a-și îmbunătăți performanțele, dar fără a identifica vreodată cauza organică a impotenței sale. Acest lucru este valabil și în cazul folosirii de anxiolitice și antidepresive. Cutărei persoane „normale" lovită de o serie de nenorociri — pierderea unei ființe apropiate, abandon, șomaj, accident — i se va prescrie, în caz de angoasă sau

---

3 Psihiatrul francez Édouard Zarifian a denunțat excesele psihofarmacologiei în *Le prix du bien-être. Psychotrope et société*, Paris, Odile Jacob, 1996. Vezi și *Des paradis plein la tête* (1994), Paris, Odile Jacob, 1998, col. „Opus", p. 73.

4 Comercializată în 1998 sub denumirea de „pilula fericirii", inițial în Statele Unite, iar apoi în restul lumii, Viagra este un vasodilatator non afrodiziac fără efect asupra apetitului sexual. El nu acționează decât asupra disfuncționalităților de erecție datorate unor cauze organice determinate.

de doliu, același medicament ca și cutărei alte persoane care nu se confruntă cu nici o dramă, dar care prezintă tulburări identice din cauza structurii sale psihice melancolice sau depresive: „Câți medici, scrie Édouard Zarifian, nu prescriu un tratament antidepresiv unor oameni care sunt pur și simplu triști și dezabuzați și care, din cauza anxietății, adorm mai greu ca de obicei[5]!"

Isteria de altădată era expresia unei contestări a orânduirii burgheze, care trecea prin corpul femeilor. Acestei revolte neputincioase, dar extrem de semnificativă prin conținuturile ei sexuale, Freud i-a atribuit o valoare emancipatoare de pe urma căreia au beneficiat toate femeile. La o sută de ani de la acest gest inaugural, asistăm la o regresie. În țările democratice lucrurile se petrec ca și cum nici o rebeliune nu ar mai fi posibilă, ca și când ideea însăși de subversiune socială, sau fie și numai intelectuală, ar fi devenit iluzorie, ca și cum conformismul și igienismul caracteristice noii barbarii a bio-puterii[6] ar fi câștigat partida. De aici tristețea sufletului și neputința sexuală, de aici paradigma depresiei[7].

La zece ani de la sărbătorirea la scară mondială a bicentenarului Revoluției franceze, idealul revoluționar tinde să dispară din discursuri și reprezentări. Mai putea el oare să exercite aceeași fascinație după căderea zidului Berlinului și după eșecul sistemului comunist?

---

5 Édouard Zarifian, *Des paradis..., op. cit.*, p. 32.

6 Michel Foucault a denumit *bio-putere* politica ce pretinde să stapânească corpul și spiritul în numele unei biologii erijată în sistem totalizant menit să ia locul religiei. Vezi Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours du College de France*, Paris, Gallimard, Seuil,1976.

7 Nu se vorbește îndeajuns despre faptul că antidepresivele au deseori ca efect secundar o scădere a apetitului sexual. La unii bărbați, ele provoacă fenomene de impotență.

Dacă emergența paradigmei depresiei înseamnă victoria revendicării unei norme asupra valorizării conflictului, înseamnă că și psihanaliza a pierdut ceva din forța ei de subversiune. După ce, de-a lungul întregului secol XX, a avut o contribuție însemnată nu numai la emanciparea femeilor și a minorităților oprimate, ci și la inventarea de noi forme de libertate, ea a fost izgonită, ca și isteria, din locul central pe care-l ocupa atât în științele cu scop terapeutic și clinic (psihiatria, psihoterapia, psihologia clinică), cât și în disciplinele majore pe care se consideră că le-a îmbogățit (psihologia, psihopatologia).

Paradoxul acestei noi situații constă în aceea că, de acum înainte, psihanaliza este confundată cu ansamblul de practici asupra cărora își exercitase cândva supremația. Dovadă folosirea generalizată a prefixului „psi" pentru a desemna deopotrivă și trecând peste ceea ce desparte diversele tendințe, știința spiritului și practicile terapeutice legate de aceasta.

Cuvântul „psihanaliză" și-a făcut apariția în 1896 într-un text al lui Sigmund Freud redactat în limba franceză. Cu un an înainte acesta publicase, împreună cu prietenul său Josef Breuer, celebrele *Studii asupra isteriei*[8], lucrare în care era prezentat cazul unei tinere evreice vieneze, care suferea de o boală stranie de origine psihică, în care erau puse în scenă fantasme sexuale prin intermediul contorsiunilor corporale. Pacienta se chema Bertha Pappenheim, iar medicul său curant, Breuer, care o trata prin metoda numită „cathartică", îi dăduse numele de Anna O. Povestea acestei paciente a devenit legendară, căci Annei O., adică unei femei și nu unui

---

8 Sigmund Freud și Josef Breuer, *Studien über Hysterie* (1895), versiunea franceză, Paris, PUF, 1956.

om de știință, i s-a atribuit invenția metodei psihanalitice: o cură ce are la bază cuvântul, o cură în care verbalizarea suferinței, găsirea cuvintelor potrivite pentru a o exprima, permite dacă nu vindecarea acesteia, cel puțin conștientizarea originii sale, și deci asumarea sa.

Consultând arhivele, istoricii moderni au demonstrat că în celebrul caz al Annei O., prezentat de Freud și Breuer ca fiind prototipul vindecării cathartice, nu s-a reușit, de fapt, vindecarea pacientei. În orice caz, Freud și Breuer au hotărât să publice povestea acestei femei și să o expună ca pe un caz *princeps*, în scopul de a-și revendica mai convingător, față de psihologul francez Pierre Janet, întâietatea descoperirii metodei cathartice[9]. Cât despre Bertha Pappenheim, chiar dacă nu s-a vindecat de simptomele bolii sale, ea a devenit, fără doar și poate, *o altă femeie.* Militantă feministă, pioasă și rigidă, ea și-a dedicat viața orfanilor și victimelor antisemitismului, fără să aducă vreodată vorba despre tratamentul psihic pe care-l urmase în tinerețe și care făcuse din ea un mit.

Aclamată în manieră hagiografică de către moștenitorii lui Freud, Anna O. a redevenit deci Bertha sub pana istoriografiei savante. Reluându-și postum adevărata identitate, ea și-a regăsit adevăratul destin, acela al unei figuri feminine tragice de la sfârșitul secolului al XIX-lea, care a dat un sens vieții sale consacrându-se unei cauze nobile. Chiar și așa, Bertha a rămas acel personaj legendar a cărui revoltă o salutaseră Breuer și Freud.

---

[9] Vezi Ernest Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, vol. I: *1856-1900* (New York, 1953); Paris, PUF, 1958; Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient* (New York, Londra, 1970, Villeurbanne, 1974), Paris, Fayard, 1994 și *Médecines de l'âme. Essais d'histoire de la folie et des guérisons psychiques*, Paris, Fayard, 1995; Albrecht Hirschmüller, *Josef Breuer* (Berne, 1978), Paris, PUF, 1991.

În timp ce corpul femeilor a devenit depresiv, iar vechea frumusețe convulsivă a isteriei, atât de admirată de suprarealiști, a făcut loc unei nosografii[10] insignifiante, psihanaliza este și ea atinsă de același simptom și pare a nu mai fi adaptată societății depresive, care preferă în locul ei psihologia clinică. Ea tinde să devină o disciplină de notabilități, o psihanaliză pentru psihanaliști. În 1998, Jean-Bertrand Portalis a constatat acest fapt cu amărăciune: „În curând psihanaliza nu va mai interesa decât un segment din ce în ce mai restrâns al populației. Oare pe canapelele psihanaliștilor nu vor mai sta decât psihanaliști[11]?"

Cu cât instituțiile psihanalitice se fărâmițează, cu cât psihanaliza este mai prezentă în diferitele sfere ale societății, cu atât mai mult ea servește drept referință istorică acestei psihologii clinice care totuși i-a luat locul. Limbajul psihanalizei a devenit un idiom comun, folosit atât de mase, cât și de elite, și în orice caz de toți practicienii de pe continentul „psi". În zilele noastre nimeni nu mai este străin de vocabularul freudian: fantasmă, supraeu, dorință, libido, sexualitate etc.

Pretutindeni psihologia este suverană, dar farmacologia îi face pretutindeni concurență, într-atât încât ajunge să fie ea însăși folosită ca o tabletă. În acest sens, Jacques Derrida a accentuat pe drept cuvânt, într-un text recent, că psihanaliza este asimilată în zilele noastre cu un „medicament perimat alungat în fundul depozi-

---

10 Nosologia este disciplina care studiază trăsăturile distinctive ale bolilor în vederea unei clasificări. Nosografia este disciplina care se ocupă de clasificarea și descrierea bolilor.

11 *Cent ans après*, Jean-Luc Donnet, André Green, Jean Laplanche, Jean-Claude Lavie, Joyce McDougall, Michel de M'Uzan, J.-B. Pontalis, Jean-Paul Valabrega, Daniel Wildlöcher, convorbiri cu Patrick Froté, Paris, Gallimard, 1998, p. 525. Legat de subiectul instituțiilor psihanalitice, vezi partea a treia a acestei cărți, capitolul 4.

tului unei farmacii: «Se poate administra în caz de urgență, sau în lipsă de altceva, dar între timp s-au inventat lucruri mai bune[12].»"

Este știut totuși că medicamentul *în sine* nu se opune tratamentului prin cuvânt. Franța este actualmente țara din Europa cu cel mai ridicat consum de psihotrope (cu excepția neurolepticelor) și unde, în acelați timp, psihanaliza s-a implantat cel mai bine, atât pe cale medicală și terapeutică (psihiatrie, psihoterapie), cât și pe cale culturală (literatură, filosofie). Încât, dacă psihanaliza se vede azi concurată de psihofarmacologie este și pentru că înșiși pacienții, supuși barbariei biopoliticii, pretind de acum ca simptomele lor psihice *să aibă* o cauzalitate organică. De altfel ei se simt deseori desconsiderați atunci când medicul încearcă să le indice o altă modalitate de abordare[13].

În consecință, antidepresivele sunt cele mai prescrise medicamente din categoria psihotropelor, fără a putea afirma că numărul stărilor depresive este în creștere. Pur și simplu medicina actuală se adaptează și ea la paradigma depresiei. Drept urmare, ea tratează aproape toate suferințele psihice ca și cum ar fi vorba deopotrivă de stări anxioase și depresive[14]. Dovada o constituie mai multe studii apărute în 1997 în *Bulletin de l'Aca-*

---

[12] Jacques Derrida, *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996, p. 9.

[13] Astfel, în Statele Unite s-a inventat o nouă epidemie pentru a desemna isteria : sindromul de oboseală cronică. Înrudit cu conceptul de personalitate multiplă (vezi capitolul 3), acest sindrom se tratează cu medicamente, iar medicii afirmă că este provocat de un virus încă necunoscut. Vezi Elaine Sholwater, *Hysteries : Hysterical Epidemics and Modern Culture*, New York, Columbia University Press, 1997.

[14] În Franța, 7% din populație consumă tranchilizante și hipnotice, iar 22% — antidepresive, această ultimă cifră fiind în continuă creștere. În Statele Unite, psihostimulatorii îndeplinesc aceeași funcție ca și antidepresivele în Franța. Consumul de neuroleptice

démie nationale de médecine: „Prescrise actualmente în cea mai mare parte de către generalişti, scrie Pierre Juillet, antidepresivele par să se adreseze diverselor categorii de tulburări de dispoziţie sufletească, de cele mai multe ori într-o manieră adecvată, dar în condiţiile existenţei a trei tendinţe: pe de o parte, în pofida progreselor indiscutabile realizate mai ales de confraţii noştri generalişti în domeniul de diagnosticare şi terapeutic, ele sunt prescrise în aproximativ jumătate din cazurile de stări depresive recenzate la nivelul populaţiei totale în general; pe de altă parte asistăm la o definire lărgită a depresiei şi a medicalizării acesteia [...]. S-ar zice că evoluţia socio-culturală actuală contribuie parcă la creşterea numărului de persoane obişnuite, desemnate în mod curent drept nevrozate-normale, la care pragul de toleranţă faţă de inevitabilele suferinţe de zi cu zi, greutăţi şi încercări ale vieţii a scăzut[15]."

Toate studiile sociologice indică de asemenea că societatea depresivă are tendinţa de a sfărâma esenţa rezistenţei umane. Sunt numeroşi subiecţii care, oscilând între teama de dezordine şi valorizarea unei competitivităţi bazate exclusiv pe reuşita materială, preferă să se dedea mai degrabă consumului de substanţe chimice, decât să discute despre suferinţele lor intime. Puterea

---

(rezervate psihozelor) este stabil în aproape toate ţările, dar se anticipează o uşoară creştere în anul 2000, o dată cu apariţia a noi molecule mai performante. Vezi Marcel Legrain, Thérèse Lecomte, „ La consommation des psychotropes en France et dans quelques pays européens", *Bulletin de l'Académie nationale de médecine*, 181, 6, pp. 1073-1087, şedinţa din 17 iunie 1997. Vezi şi Philippe Pignarre, *Puissance des psychotropes, pouvoir des patients*, Paris, PUF, 1999.

15 Pierre Juillet, „La société avant et depuis l'introduction des médicaments psychotropes en thérapeutique", *Bulletin de l'Académie nationale de médecine*, 181, 6, pp. 1039-1046, şedinţa din 17 iunie 1997.

medicamentelor spiritului este astfel simptomul unei modernităţi care tinde să suprime în om nu numai dorinţa de libertate, ci însăşi ideea de a înfrunta încercările vieţii. În acest caz tăcerea este preferată limbajului, generator de angoasă şi de ruşine.

Dacă pragul de toleranţă al pacienţilor a scăzut şi dorinţa lor de libertate s-a micşorat, acelaşi lucru este valabil şi în cazul medicilor care prescriu anxiolitice şi antidepresive. O anchetă recentă publicată de ziarul *Le Monde*[16] arată că numeroşi medici generalişti francezi, în principal cei ce se ocupă de urgenţe, nu o duc mai bine decât pacienţii lor. Neliniştiţi, nefericiţi, hărţuiţi de laboratoare şi incapabili să vindece, ba uneori chiar şi să aplece urechea la suferinţele psihice care îi copleşesc zi de zi, nu mai au, se pare, altă soluţie decât să se conformeze cererii masive de medicamente psihotrope. Cine ar îndrăzni să-i condamne?

---

[16] Vezi *Le Monde* din 22 decembrie 1998, „Les médecins en état d'urgence. Boire toute l'angoisse des patients".

3

Sufletul nu este un lucru

În această situație, nu e de mirare că psihanaliza este permanent atacată de către un discurs tehnicist care invocă într-una pretinsa ei „ineficacitate experimentală".

Dar despre ce „ineficacitate" este vorba?

Trebuie oare să-l credem pe Jacques Chirac atunci când constata: „Am observat efectele psihanalizei fără a fi convins *a priori*, așa încât mă întreb dacă nu cumva ea ține în realitate mai mult de chimie decât de psihologie[1]"? Sau mai degrabă pe Georges Perec, care își descrie propria experiență pozitivă de tratament, sau tot așa pe Françoise Giroud când afirmă: „Analiza este dificilă și dureroasă. Dar când povara cuvintelor refulate, a conduitelor compulsive, a aparențelor care trebuie salvate devine zdrobitoare, când imaginea despre sine devine de nesuportat, ea este remediul de care avem nevoie. Cel puțin eu una am încercat-o și pentru aceasta îi voi fi veșnic recunoscătoare lui Jacques Lacan [...]. Să nu-ți mai fie rușine de tine însuți, înseamnă să atingi li-

---

[1] Pierre Jouve și Ali Magoudi, *Jacques Chirac, portrait total*, Paris, Carrère, 1987.

bertatea [...]. Aceasta este învăţătura pe care o psihanaliză bine practicată o oferă celor care-i cer sprijinul[2]."

Începând din 1952, în Statele Unite s-au efectuat numeroase anchete, în scopul de a evalua validitatea curelor psihanalitice şi a psihoterapiilor. Principala dificultate constă în alegerea parametrilor. Mai întâi a trebuit testată diferenţa dintre absenţa şi existenţa unui tratament, pentru a se putea compara efectul trecerii timpului (sau evoluţia spontană) cu eficacitatea curei. Ulterior, a fost necesară aplicarea principiului alianţei terapeutice (sugestie, transfer etc.) pentru a înţelege de ce unii terapeuţi, indiferent de competenţele lor, se înţelegeau de minune cu anumiţi pacienţi, iar cu alţii deloc. În fine, a fost indispensabil să se ţină seama de subiectivitatea persoanelor interogate. De unde ideea de a pune sub semnul întrebării autenticitatea mărturiilor lor şi de a suspecta influenţa terapeutului.

În toate cazurile studiate, pacienţii nu spuneau niciodată că au fost *vindecaţi* de simptomele lor, ci *transformaţi* (în proporţie de 80%) de către experienţa curei. Altfel spus, atunci când aceasta se dovedea benefică, ei dobândeau o stare de bine interior sau o ameliorare în relaţiile cu ceilalţi, atât în sfera socială şi profesională, cât şi pe plan amoros, afectiv şi sexual.

Pe scurt, toate aceste anchete au demonstrat extraordinara eficacitate a ansamblului de psihoterapii. Totuşi, nici una dintre ele nu a putut dovedi *statistic* superioritatea sau inferioritatea psihanalizei faţă de alte tratamente[3].

---

2 Georges Perec, *Penser/classer*, Paris, Hachette, 1995. Françoise Giroud, *Le Nouvel Observateur*, nr. 1610, 14-20 septembrie 1995.

3 Vezi în acest sens H. J. Eysenck, „The effects of Psychotherapy. An evaluation", *Journal of Consultation and Psychology*, nr. 16, 1952, pp. 319-324; Clark Glymour, „Freud, Kepler and the Clinical Evidence", în Richard Wolheim (ed.), *Freud*, New York, Anchor Bo-

Marele neajuns al acestor evaluări constă în aceea că au totdeauna la bază un principiu experimental prea puțin adaptat la situația de tratament. Ele fie fac dovada că este suficient ca o persoană suferindă să consulte o perioadă de timp un terapeut pentru ca starea ei să se amelioreze, fie lasă să se înțeleagă că subiectul interogat poate fi influențat de către terapeutul său, fiind astfel victima unui efect de tip placebo. Așadar, evaluarea numită „experimentală" a rezultatelor terapeutice nu prea are valoare în psihanaliză, tocmai pentru că refuză ideea însăși că s-ar putea face o experimentare prin astfel de anchete: ea reduce întotdeauna sufletul la un lucru.

Întrebat despre acest subiect în 1934 de către psihologul Saul Rosenzweig, care îi prezentase niște rezultate experimentale ce demonstrau validitatea teoriei refulării, Freud s-a arătat sincer și prudent. El nu a respins ideea experimentării, subliniind însă că rezultatele obținute erau deopotrivă superflue și redundante având în vedere abundența de experiențe clinice deja temeinic statornicite de către psihanaliză și cunoscute de numeroase publicări de cazuri[4].

Unui alt psiholog american care îi propunea să „măsoare" libidoul și să dea unității de măsură numele său (*un freud*), el i-a răspuns astfel: „Cunoștințele mele în materie de fizică nu sunt suficiente ca să pot emite o ju-

---

oks, 1974. Bertrand Cramer, „Peut-on evaluer les effets des psychothérapies?", *Psychothérapies*, vol. XIII, 4, 1993, pp. 217-225; Adolf-Ernst Meyer, „Problèmes des études sur l'efficacité du processus psychothérapique", *ibid.*, vol. XVI, 2, 1996, pp. 87-93; Daniel Widlöcher și Alain Braconnier (ed.), *Psychanalyse et psychothérapie*, Paris, Flammarion, 1996. Vezi și sondajul efectuat în 1980 de către *Le Nouvel Observateur*, privind opiniile francezilor despre psihanaliză, nr. 807, 28 aprilie-4 mai 1980.

4 Saul Rosenzweig, „An experimental study of memory in relation to the theory of repression", *British Journal of Psychology*, nr. 24, 1934, pp. 247-265.

decată avizată în acest sens. Dar, cu permisiunea dumneavoastră, am să vă rog să nu daţi unităţii de măsură numele meu. Sper să mor înainte ca libidoul meu să fi fost măsurat[5]."

Cât priveşte modul în care au fost efectuate anchetele, acestea trebuie criticate. Dacă unele din ele au fost efectuate cu seriozitate, mai ales în Statele Unite, ele au făcut de asemenea obiectul a numeroase controverse. Altele ne apar în prezent ca fiind de-a dreptul ridicole. Într-adevăr, se constată că întrebările puse determinau deseori răspunsurile, aşa cum o demonstrează protocoalele numite „experimentale", care constau, de exemplu, în a testa existenţa complexului lui Oedip întrebând copii între 3 şi 9 ani dacă simt sau nu o ostilitate faţă de părintele de sex opus. Se înţelege de la sine că, în asemenea condiţii, copiii au răspuns, aproape în totalitate, că părinţii lor sunt „foarte drăguţi"[6].

În zilele noastre psihanaliza pare cu atât mai atacată, cu cât a cucerit lumea prin singularitatea unei experienţe subiective care plasează inconştientul, moartea şi sexualitatea în centrul sufletului omenesc.

În Franţa există puzderie de dosare inspirate de discursul neuroştiinţelor, al cognitivismului sau al geneticii, al căror unic ţel este de a se război cu gândirea freudiană. Până în 1995, titlurile erau mai degrabă neutre şi cu trimitere la actualitatea politică sau la chestiuni de ordin practic: „Special Freud, marxismul se prăbuşeşte, psihanaliza rezistă", sau chiar: „Aveţi nevoie de o

---

5 Vezi Fritz Wittels, *Freud et la femme-enfant. Les mémoires de Fritz Wittels* (1995), text stabilit de Edward Timms, urmat de *Sigmund Freud, l'homme, la doctrine, l'école* (Viena, 1924, Paris, 1929), Paris, PUF, 1999, pp. 172-173.

6 Aceasta este metoda pe care o aplică doi psihologi elveţieni de limbă germană, Werner Greve şi Jeanette Roos, în *Der Untergang des Ödipus-komplexes*, Bern Verlag — Hans Huber, 1996.

psihanaliză?"[7]. Mai târziu, tonalitatea a devenit net anti-freudiană: „Freud: geniu sau impostor?"[8], „Trebuie ars Lacan?", „Stiinţa versus Freud"[9].

Totuşi, citind cu atenţie intervenţiile reunite sub aceste titluri, îţi dai seama că ele spun de fapt cu totul altceva. În general aceste dosare dau cuvântul la specialişti de tot felul (psihologi, psihanalişti, psihiatri, psihoterapeuţi, neurologi, neurobiologi, intelectuali etc.) iar dialogul se înfiripă, uneori într-o manieră destul de simplistă (pro sau contra Freud şi psihanaliză) dar adesea şi dintr-o perspectivă critică şi păstrând respectul pentru diferitele discipline. În majoritatea cazurilor, oamenii de ştiinţă dau dovadă de prudenţă. În afara câtorva ireductibiii, cercetătorii întrebaţi nu se arată niciodată dornici să „ardă" nimic.

Şi totuşi, de ce stârneşte psihanaliza atâta oprobriu? Ce i s-a întâmplat, oare, de a ajuns să fie în acelaşi timp prezentă în dezbaterile despre viitorul omului, dar atât de puţin atrăgătoare în ochii celor care o privesc ca fiind învechită, demodată şi ineficientă[10]?

---

7 *Le Nouvel Observateur*, nr. 1404, 3-9 octombrie 1991 şi nr. 1610, 14-20 septembrie 1995.

8 *Sciences et avenir*, februarie 1997. Acest dosar conţine în principal un lung interviu al lui Daniel Widlöcher, care elogiază psihanaliza.

9 *Le Nouvel Observateur*, nr. 1505, 9-15 septembrie 1993 şi nr. 1689, 20-26 martie 1997. Unul dintre aceste două numere este consacrat cărţii mele despre Lacan (*Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993), iar celălalt discută despre *Dictionnaire de la psychanalyse*, al cărui co-autor sunt, împreună cu Michel Plon, Paris, Fayard, 1997.

10 Într-un articol din *Le Monde* din 11 decembrie 1998, consacrat hipnozei, Véronique Maurus scrie, legat de psihoterapiile numite „scurte", care totuşi, de o jumătate de secol, există în paralel cu psihanaliza ce le serveşte drept model de referinţă: „Pragmatice, măsurabile, ele demodează puţin câte puţin bătrâna psihanaliză aproape abandonată în zilele noastre."

Semnificaţia acestui discredit trebuie căutată în transformarea survenită recent în modelele de gândire dezvoltate de psihiatria dinamică şi pe care se bazează, de două secole încoace, înţelegerea statutului nebuniei şi al bolii psihice în societăţile occidentale.

Se numeşte psihiatrie dinamică[11] ansamblul de curente şi şcoli care asociază unei descrieri a bolilor sufleteşti (nebunia), de nervi (nevroza) şi de umoare (melancolia) un tratament psihic de natură dinamică, adică un tratament în care intervine o relaţie de transfer între medic şi bolnav.

Născută din medicină, psihiatria dinamică pune accentul pe psihogeneză (cauzalitate psihică) în defavoarea organogenezei (cauzalitate organică), fără a o exclude, totuşi, pe aceasta din urmă şi are la bază patru mari modele de explicare a psihicului omenesc: un model nosografic provenit din psihiatrie, care permite deopotrivă o clasificare universală a bolilor şi o definire a tratamentului clinic în termeni de normă şi de patologie; un model psihoterapeutic moştenit de la vechii vindecători, care presupune o eficacitate terapeutică legată de puterea de sugestie; un model filosofic sau fenomenologic ce permite desluşirea semnificaţiei tulburării psihice sau mintale pornind de la experienţa existenţială (conştientă şi inconştientă) a subiectului; un model cultural, care-şi propune să descopere, în noianul diverselor mentalităţi, societăţi şi religii, o explicaţie antropologică a omului bazată pe contextul social sau pe diferenţă.

În general, şcolile şi curentele au privilegiat câte unul sau două modele de interpretare a psihismului, în funcţie de ţară sau de epocă. Dacă în domeniul psihiatric cu-

---

[11] Vezi Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, *op. cit.*

noştinţele s-au organizat în mare parte printr-o asociere între o clasificare raţională a bolilor mintale şi un tratament moral, şcolile de psihoterapie au preconizat, dimpotrivă, când o tehnică relaţională, din care nosografia era exclusă, când o etnopsihologie[12] ce reduce pacientul, şi omul în general, la rădăcinile sale, la ghetto-ul său, la comunitatea sau la originea[13] sa.

Apărut o dată cu Philippe Pinel, modelul nosologic s-a dezvoltat de-a lungul întregului secol al XIX-lea prevalându-se de faimosul mit al desfiinţării lanţurilor, inventat în timpul Restauraţiei de către fiul părintelui fondator şi principalul său discipol, Étienne Esquirol. Despre ce este vorba? În timpul regimului Terorii, puţin după numirea sa la spitalul Bicêtre (11 septembrie 1793), Pinel a primit vizita lui Couthon, membru al Comitetului salvării publice, care căuta suspecţi printre nebuni. Toţi tremurau în faţa acestui fidel al lui Robespierre care-şi părăsise scaunul de paralitic fiind purtat pe braţe de alţii. Pinel îl conduse prin faţa celulelor, unde priveliştea nebunilor agitaţi îi provocă o spaimă intensă. Întâmpinat cu injurii, el se întoarse către medicul alienist şi-i spuse: „Cetăţene, oare eşti tu însuţi nebun de vrei să pui în libertate asemenea animale?" Medicul îi răspunse că nebunii erau cu atât mai intratabili cu cât erau mai lipsiţi de aer şi de libertate. Couthon acceptă ca lanţurile să fie înlăturate, dar îl avertiză pe Pinel în legătură cu prezumţia lui. Filantropul îşi începu atunci opera: îi dezlegă pe nebuni, dând astfel naştere alienismului şi apoi psihiatriei.

[12] Izvorâtă din vechea psihologie a popoarelor, conform căreia ar exista câte o organizare specifică a psihicului pentru fiecare naţiune, popor sau etnie. Vezi partea a treia a acestei cărţi, capitolul 3.

[13] De notat că antipsihiatria a privilegiat modelul fenomenologic asociat modelului cultural.

Revoluţia pineliană a constat în a nu mai privi nebunul ca pe o fiinţă *lipsită de raţiune*, al cărei discurs este lipsit de noimă, ci ca pe un *alienat*, altfel spus un subiect străin lui-însuşi: nu un animal[14] zăvorât în cuşcă şi despuiat de tot ceea ce este omenesc fiindcă este total lipsit de raţiune, ci un om recunoscut ca atare.

Provenit din alienism[15], modelul nosografic organizează psihicul uman pornind de la mari structuri semnificative (psihoze, nevroze, perversiuni, fobie, isterie etc.) care definesc principiul unei norme şi al unei patologii şi trasează frontierele dintre raţiune şi lipsa de raţiune.

Acest model se înrudeşte ca proiect cu cel al psihoterapiei, care-şi are originea la Franz Anton Mesmer.

Bărbat al secolului Luminilor, acesta a dorit să smulgă religiei partea obscură a sufletului omenesc, sprijinindu-se pe falsa teorie a magnetismului animal, care va fi abandonată de succesorii săi. El îngrijea istericii şi posedaţii fără a recurge la magie, ci numai prin forţa puterii de sugestie.

La rândul sau, Pinel a inventat în ajunul Revoluţiei tratamentul moral în acelaşi timp cu quakerul englez William Tuke. El a reformat tratamentul clinic, arătând că un alienat păstrează întotdeauna un rest de raţiune care permite relaţia terapeutică.

Separată de alte anomalii de comportament (vagabondajul, cerşitul, devianţa), nebunia a devenit, în con-

---

14 Ideea că diviziunea între uman şi animalic se suprapune graniţei dintre nebunie şi raţiune este o constantă în istoria psihiatriei şi a nebuniei. Vezi în acest sens Élisabeth de Fontenay, *Le Silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998.

15 Despre istoria psihiatriei în secolul XIX, vezi Jan Goldstein, *Consoler et classifier* (New York, 1897), Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1997. Vezi şi Jacques Postel, primul care a analizat mitul abolirii lanţurilor, în *Genèse de la psychiatrie. Les premiers écrits de Philippe Pinel* (1981), Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998.

cepţia lui Pinel, o boală. Din acel moment, nebunul a putut fi tratat cu ajutorul unei nosografii adecvate şi al unei cure potrivite. Pentru el s-a creat azilul — şi mai târziu spitalul psihiatric — în scopul de a-l îndepărta de Spitalul general*, simbol al încarcerării în monarhiile europene. Ulterior, Esquirol a conferit un conţinut dogmatic ideilor pineliene, care a condus, în 1838, la oficializarea sistemului azilelor.

Între mesmerism şi revoluţia pineliană, cea dintâi psihiatrie dinamică asocia unui model nosografic (psihiatria) un model psihoterapeutic (magnetism, sugestie) care separa nebunia azilară (boli sufleteşti, psihoze) de nebunia obişnuită (boli de nervi, nevroze). Un secol mai târziu, Jean Martin Charcot, ultimul său mare reprezentant, a anexat nevroza (această semi-nebunie) modelului nosografic, făcând din ea o boală funcţională. Azilul a rămas totuşi preponderent, cu întreg cortegiul său de mizerie, urlete şi cruzimi. Psihiatria de la sfârşitul secolului al XIX-lea, care atinsese un nivel înalt de sofisticare, a încetat să se mai intereseze de subiect şi l-a lăsat pradă tratamentelor barbare, din care cuvântul era total exclus. Preferând astfel să clasifice bolile în loc să-şi plece urechea la suferinţe, ea s-a scufundat într-un soi de nihilism terapeutic.

Moştenitoare a lui Charcot, cea de-a doua psihiatrie dinamică s-a lansat revendicând cu tărie gestul inaugural al lui Pinel. Fără a renunţa la modelul nosografic, ea a reinventat un model psihoterapeutic dând cuvântul bolnavului, aşa cum făcea Hippolyte Bernheim la Nancy, iar mai târziu Eugen Bleuler la Zürich. Ea a ajuns atunci la forma sa desăvârşită în şcolile moderne de psihologie (Freud şi Janet). Contrar acestei mişcări,

* Azil în care erau primiţi toţi cerşetorii (n. trad.)

asistăm în zilele noastre la dislocarea celor patru mari modele şi la ruperea echilibrului care făcea posibilă organizarea diversităţii lor.

Confruntată cu expansiunea psihofarmacologiei, psihiatria a abandonat modelul nosografic în favoarea unei clasificări a comportamentelor. Drept urmare, ea a redus psihoterapia la o tehnică de înlăturare a simptomelor. De aici a derivat o valorizare empirică şi ateoretică a tratamentelor de urgenţă. Medicamentul răspunde întotdeauna, indiferent de durata prescripţiei, unei situaţii de criză, unei stări simptomatice. Fie că este vorba de angoasă, agitaţie, melancolie sau de o banală anxietate, întâi trebuie tratată manifestarea vizibilă a răului, mai apoi el trebuie înlăturat şi, în fine, trebuie evitat să se încerce stabilirea cauzelor ce l-au produs, pacientul fiind astfel orientat către o stare din ce în ce mai puţin conflictuală şi deci din ce în ce mai depresivă. În locul pasiunilor calmul, în locul dorinţei absenţa ei, în locul subiectului neantul, în locul istoriei sfârşitul acesteia. Vindecătorul modern — psiholog, psihiatru, infirmier sau medic — nu mai are timp să se ocupe de componenta de durată a psihismului fiindcă, în societatea liberală depresivă, timpul său este drămuit.

4

Omul comportamental

Înscrisă în mişcarea de globalizare economică ce transformă oamenii în obiecte, societatea depresivă nu vrea să mai audă vorbindu-se nici de vinovăţie, nici de intimitate, nici de conştiinţă, nici de dorinţă, nici de inconştient. Cu cât se închide mai mult în logica narcisistă, cu atât fuge mai mult de ideea de subiectivitate. Interesul său faţă de individ se limitează deci la contabilizarea reuşitelor acestuia, iar cel faţă de subiectul suferind, la considerarea lui drept victimă. Iar dacă încearcă necontenit să exprime în cifre deficitul, să măsoare handicapul, să cuantifice traumatismul, o face doar pentru a nu mai fi vreodată nevoită să-şi pună întrebări în legătură cu originea acestora.

În acest fel, bolnavul din societatea depresivă este literalmente „posedat" de un sistem biopolitic, care îi reglează gândirea ca un mare vrăjitor. El nu numai că nu mai este responsabil de nimic din viaţa sa, dar nu mai are nici măcar dreptul să-şi închipuie că moartea lui ar putea fi un act ce ţine de conştiinţa sa sau de inconştientul său. De exemplu, recent, fără nici cea mai mică dovadă şi în ciuda protestelor energice venind din partea a numeroşi psihiatri, un cercetător american a pretins că

sinuciderea are drept cauză *exclusivă* nu o decizie subiectivă, o trecere la act sau un context istoric, ci o secreție anormală de serotonină[1]. Astfel s-ar anula, în numele unei logici de natură pur chimico-biologică, caracterul tragic al unui act profund uman: de la Cleopatra la Cato din Utica, de la Socrate la Mishima, de la Werther la Emma Bovary. În același mod ar fi desființate, în numele unei simple molecule, toate lucrările sociologice, istorice, filosofice, literare, psihanalitice, de la Émile Durkheim la Maurice Pinguet[2], care au dat o semnificație etică, și nu una chimică, îndelungatei tragedii a morții voluntare.

Unii geneticieni au pretenția să explice originea majorității comportamentelor umane bazându-se pe principii identice. Începând din 1990, aceștia încearcă să pună accentul pe ceea ce ei numesc mecanismele „genetice" ale homosexualității, ale violenței sociale, ale alcoolismului sau ale schizofreniei.

În 1991, Simon LeVay pretindea că a descoperit în hipotalamus secretul homosexualității. Doi ani mai târziu preia ștafeta un alt savant american, Dean Hamer, care afirmă că și el a izolat cromozomul homosexualității, pornind de la observarea a aproximativ patruzeci de frați gemeni. Cât despre geneticianul olandez Han

---

1 Articolul lui John Mann a fost publicat în revista *Nature Médecine* din ianuarie 1998. Vezi *Le Figaro* din 11 februarie 1998, unde au fost publicate și protestele lui Édouard Zarifian. Serotonina este o substanță aminică produsă de țesutul intestinal și cerebral, care joacă rolul de neuromediator. Anumite medicamente antidepresive (IRS sau inhibitori ai recaptării de serotonină) îi măresc activitatea. De aici și ideea că depresia s-ar datora doar unei scăderi a activității serotoninei.

2 Vezi în acest sens Élisabeth Roudinesco, Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, cuvântul „sinucidere". Iar, în legătură cu figurile antice și moderne din galeria sinucigașilor, vezi Maurice Pinguet, *La Mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, 1984.

Brunner, în 1993 acesta nu ezită să facă o legătură între comportamentul anormal al membrilor unei familii — acuzați de viol sau de piromanie — și mutația suferită de o genă răspunzătoare de programarea unei enzime din creier (monamina oxidază A).

Publicate în revista *Science*, aceste lucrări au fost difuzate în presa internațională chiar în timp ce erau taxate violent de către alți oameni de știință drept „reducționism neurogenetic". Intervenția îndrăzneață a lui Steven Rose, eminent neurobiolog britanic, stă mărturie în acest sens: „Aceste idei capătă astăzi importanță în unele țări ca Statele Unite sau Marea Britanie, ale căror guverne, cu orientare profund de dreapta, încearcă cu disperare să găsească soluții individuale unor probleme sociale [...]. S-au publicat numeroase critici la adresa articolului lui Dean Hamer despre genele *gay*, iar până în prezent datele sale nu au putut fi reproduse nici de el, nici de alții [...]. La modul general, este interesant de remarcat că unele reviste științifice publică rezultatele unor cercetări despre om atât de defectuoase, încât ar fi fost respinse dacă ar fi avut ca subiect animalele [...]. Toate aceste cercetări sunt urmarea pierderii catastrofale care a afectat lumea occidentală în ultimii ani: pierderea speranței de a găsi soluții sociale la problemele sociale. Dispariția democrațiilor socialiste și a credinței unora că în estul Europei există o societate mai bună [...]. Scriam recent, sub formă de glumă, în revista *Nature*, că, dând curs acestui tip de cercetări, se va pretinde în curând că războiul din Bosnia se datorează unei probleme de serotonină din creierul doctorului Karadžić și că el ar putea fi stopat prin administrarea unei doze masive de Prozac[3]."

---

[3] Convorbire cu Steven Rose, în *Libération* din 21 martie 1995.

Recurgerea sistematică la cercul vicios al cauzalităţii externe — gene, neuroni, hormoni etc. — a avut drept consecinţă dislocarea psihiatriei dinamice şi înlocuirea ei cu un sistem comportamental în care nu subzistă decât două modele explicative: pe de o parte organicitatea, purtătoare a unei universalităţi simpliste, iar pe de altă parte diferenţa faţă de celălalt, expresie a unui culturalism empiric. Astfel se produce un clivaj artificial între universul raţiunii şi cel al mentalităţilor, între afecţiunile corporale şi cele ale spiritului, între universal şi particular.

Acest clivaj este cel care stă la baza privilegierii actuale a explicaţiei etniciste (sau identitare)[4], care se substituie referinţei la psihicul[5] omenesc. Rupt de celelalte mari modele ale psihiatriei dinamice, modelul culturalist pare să se axeze pe o umanizare a suferinţei, dar de fapt îl lasă pe pacient să creadă că răul nu-i vine dinăuntrul său sau din relaţiile cu celălalt, ci este provocat de duhuri rele, de aştri, de vrăjitori sau, într-un cuvânt, de „cultură" şi de aşa-zisa apartenenţă etnică: un „altceva" căruia i se substituie întotdeauna un „altceva" diferit. Explicaţia prin factorul culturalist se alătură astfel cauzalităţii organice şi trimite subiectul la universul posedării.

Către sfârşitul vieţii sale, Freud era conştient că progresele farmacologiei aveau să limiteze într-o bună zi tehnica tratamentului prin puterea cuvântului: „Viitorul, scria el, ne va învăţa poate să acţionăm direct, cu ajutorul anumitor substanţe chimice, asupra cantităţilor

---

4 Referitor la critica acestei poziţii, vezi partea a treia a cărţii, capitolul 3.

5 Legat de această problemă, vezi Fethi Benslama, „Qu'est-ce qu'une clinique de l'exil?", *Cahiers Intersignes*, nr. 14, 1999.

de energie și a repartiției lor în aparatul psihic. Vom descoperi, poate, alte posibilități terapeutice nebănuite? Deocamdată însă, nu dispunem decât de tehnica psihanalitică. Iată de ce, în pofida limitelor sale, nu se cade să o disprețuim[6]."

Deși Freud nu se înșela, el era departe de a-și închipui că știința psihiatrică avea să fie anihilată de către psihofarmacologie. După cum nu-și închipuia nici că generalizarea practicii psihanalitice în majoritatea țărilor occidentale avea să se petreacă în același timp cu această anihilare progresivă și cu extinderea folosirii de substanțe chimice în tratamentul bolilor sufletești.

Pentru că nu numai că *pharmakon*-ul nu se opune psihicului, ci ele sunt chiar îngemănate din punct de vedere istoric, așa cum subliniază foarte bine Gladys Swain: „Momentul în care panoplia completă a medicamentelor neuroleptice și antidepresive va pătrunde masiv în practica psihiatrică și o va transforma este și momentul în care orientarea psihanalitică și opțiunea instituțională vor deveni dominante în acest domeniu[7]."

În principiu, ar fi trebuit să se păstreze un echilibru între tratamentul cu medicamente psihotrope și psihanaliză, între evoluția științelor creierului și perfecționarea modelelor semnificative de explicare a psihicului. Nu s-a întâmplat însă așa. Începând din anii '80, toate tratamentele psihice raționale, inspirate din psihanaliză, au fost violent atacate în numele progreselor spectaculoase ale psihofarmacologiei. În așa măsură, încât, am mai spus-o, psihiatrii înșiși sunt astăzi neliniștiți și critică dur aspectele sale nocive și perverse. Ei se tem că vor

---

6 Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse* (Londra, 1946), Paris, PUF, 1949, p. 52.

7 Gladys Swain, „Chimie, cerveau, esprit et société " (1987), în *Dialogue avec l'insensé*, Paris, Gallimard, 1994, p. 269.

vedea dispărând disciplina pe care o slujesc, în favoarea unei practici hibride care, pe de o parte, ar rezerva spitalizarea cazurilor de nebunie cronică, înțeleasă în termeni de boală organică și lăsată în sarcina medicinei, iar pe de altă parte, ar trimite la psihologii clinicieni pacienții care nu sunt suficient de nebuni încât să țină de competența unei științe psihiatrice dominată în întregime de psihotrope și de neuroștiințe.

Pentru a măsura impactul acestei mutații la scară mondială, este suficient să studiem evoluția faimosului *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux (DSM)*, a cărui prima versiune *(DSM I)* a fost elaborată de American Psychiatric Association (APA) în 1952[8].

La acea dată, *Manualul* ținea seama de realizările psihanalizei și ale psihiatriei dinamice. El apăra ideea că tulburările psihice și mintale țin în principal de istoria inconștientă a subiectului, de locul acestuia în familie și de relația sa cu mediul social. Altfel spus, el combina trei modalități de abordare: culturală (sau socială), existențială și patologică, raportată la o normă. Din această perspectivă, noțiunea de cauzalitate organică nu era trecută cu vederea, iar psihofarmacologia, aflată în plină expansiune, era folosită în combinație cu tratamentul prin cuvânt sau cu alte terapii dinamice.

Dar, o dată cu dezvoltarea unei modalități de abordare liberală a tratamentelor, care subordonează tratamentul clinic unui criteriu de rentabilitate, tezele freudiene au fost catalogate drept „ineficace" pe plan terapeutic: cura psihanalitică, se spunea, dura prea mult și era prea costisitoare. Fără a mai pune la socoteală faptul că rezultatele sale nu se puteau măsura: atunci când

---

8 Vezi Stuart Kirk și Herb Kutchins, *Vă place DSM? Triumful psihiatriei americane* (New York, 1992), Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998.

era întrebat un subiect care folosise canapeaua psihanalistului, nu răspundea el oare, în general, că, deși fusese „transformat" de această experiență, nu se putea totuși pretinde „vindecat"?

Deosebirea de nuanță este majoră și pune în discuție chiar statutul vindecării în psihanaliză. Într-adevăr, așa cum am mai spus, în domeniul psihicului nu există vindecare în același sens ca în cazul bolilor somatice, genetice sau organice. În medicina științifică eficacitatea se bazează pe modelul semne-diagnostic-tratament. Se constată anumite simptome (febră), se stabilește despre ce boală este vorba (febră tifoidă) și se administrează un tratament (medicament antibiotic). Bolnavul este atunci „vindecat" de mecanismul biologic al bolii[9]. Altfel spus, spre deosebire de medicinele tradiționale, în concepția cărora sufletul și corpul formează un tot inclus într-o cosmogonie, medicina științifică se bazează pe o separare a acestor două domenii.

Când este vorba de psihic, simptomele nu trimit la o singură boală, iar aceasta nu este propriu-zis o boală (în sens somatic), ci o stare. Nici vindecarea nu este altceva decât o transformare existențială a subiectului.

După 1952, *Manualul* a fost revizuit în câteva rânduri de către APA, în sensul că a fost abandonată în mod radical sinteza realizată de psihiatria dinamică. Calchiat pe schema semn-diagnostic-tratament, el a sfârșit prin a elimina din clasificările sale însăși noțiunea de subiectivitate. Au avut loc patru revizuiri: în 1968 (DSM II), în 1980 (DSM III), în 1987 (DSM III-R) și în 1994 (DSM IV). Rezultatul acestei operațiuni progresive de epurare, numită „ateoretică", a fost un dezastru. Principalul ei scop

[9] Georges Canguilhem a scris pagini minunate despre acest subiect, în *Le Normal et le pathologique* (1943), Paris, PUF, 1966.

era să demonstreze că o tulburare sufletească şi psihică trebuia redusă la echivalentul unei pane de motor.

Aceasta a dus la eliminarea integrală a terminologiei elaborate de psihiatrie şi psihanaliză. Conceptele (psihoză, nevroză, perversiune) au fost înlocuite cu noţiunea moale de „tulburare" (*disorder* = dezordine, dezechilibru), iar entităţile clinice au fost abandonate în favoarea unei caracterizări simptomatice a acestor faimoase dezordini. Isteria a fost deci redusă la o simplă tulburare disociativă sau „convertivă", susceptibilă de a fi tratată ca o tulburare depresivă, iar schizofrenia a fost asimilată unei perturbări în traiectul gândirii etc.

Încercând, pe de altă parte, să evite orice dispută, diferitele versiuni ale DSM au sfârşit prin a aboli însăşi ideea de boală. Expresia „tulburare mintală" a făcut posibilă ocolirea problemei delicate a inferiorizării pacientului, care, dacă era tratat ca bolnav, putea eventual să ceară „daune" medicului practicant al DSM, ba chiar să intenteze acţiuni în justiţie împotriva acestuia. Din aceeaşi perspectivă, adjectivul „alcoolic" a fost înlocuit cu „dependent de alcool" şi s-a renunţat la noţiunea de „schizofrenie", preferându-se o perifrază: „atins de tulburări ce trimit la o perturbare de tip schizofrenic".

Având grijă să păstreze intacte şi diferenţele culturale, autorii DSM au dezbătut problema dacă acele comportamente politice, religioase sau sexuale numite „deviante", trebuiau sau nu asimilate unor tulburări de comportament. Concluzia a fost negativă, cu menţiunea totuşi că nu se putea aplica criteriul de „agnostic" decât atunci când pacientul aparţinea unui grup etnic diferit de cel al examinatorului[10].

---

[10] Édouard Zarifian a descris foarte bine această derivă în *Des paradis…*, *op. cit.*

Pe măsură ce aveau loc revizuirile succesive, promotorii DSM lunecau din ce în ce mai mult în ridicol. Între 1973 și 1975, au uitat chiar să mai țină seama de principiile fundamentale ale științei.

Au înlocuit „homosexualitate" cu „homosexualitate ego-distonică", expresie ce desemnează persoanele pe care propriile pulsiuni le scufundă în depresie. Era vorba, după cum remarca Lawrence Hartmann, de a elimina o entitate nosografică, înlocuind-o cu descrierea unei stări depresive sau anxioase ce se preta tratamentului psihofarmacologic sau comportamentalist: „Cred că este de preferat, spunea el, să nu folosim termenul *homosexual*, care poate dăuna unei persoane. Termenul *depresie* nu ridică probleme, *nevroză anxioasă* nici atât [...]. Folosesc termeni cât mai vagi și mai generali, cu singura condiție de a fi compatibili cu preocuparea mea pentru adevăr. Companiile de asigurări știu foarte bine că etichetele-diagnostic care li se comunică sunt edulcorate, în scopul de a nu-i dăuna pacientului[11]."

În 1975, un comitet format din psihiatri de culoare a solicitat includerea rasismului în categoria tulburărilor mintale. Robert Spitzer, redactor principal al *Manualului*, a refuzat pe bună dreptate această sugestie, dând însă rasismului o definiție lipsită de sens: „În cadrul DSM III, ar trebui să menționăm rasismul ca un bun exemplu de stare ce corespunde unei funcționări psihologice neoptimale, care, în anumite condiții, fragilizează persoana și conduce la apariția simptomelor[12]."

Principiile enunțate de *Manual* au dobândit autoritate pe plan mondial după ce Organizația Mondială de

11 *Ibid.*, p.152.
12 *Ibid.*, p.172.

Psihiatrie (WPA)[13], fondată de Henri Ey în 1950, iar apoi şi Organizaţia Mondială a Sănătăţii (OMS) şi le-au însuşit. În cea de-a zecea revizuire adusă clasificării bolilor (CIM-10), la capitolul F, OMS a definit, într-adevăr tulburările mintale şi cele de comportament după aceleaşi criterii ca şi DSM-IV. În sfârşit, după 1994, în noua ediţie revizuită a DSM (sau DSM IV-R), aceleaşi principii — numite *Zero-to-three* (sau 0-3) — au fost aplicate la studiul comportamentelor considerate disociative, traumatice şi depresive ale sugarului şi ale copiilor de vârstă mică.

Dislocarea celor patru mari modele, care făcuse posibil ca psihiatria dinamică să asocieze o teorie a subiectului unei nosologii şi unei antropologii, a avut deci drept efect separarea psihanalizei de psihiatrie şi aducerea acesteia din urmă în perimetrul unei medicine bio-fiziologice care excludea subiectivitatea, iar ulterior a facilitat o adevărată explozie de revendicări identitare şi de şcoli de psihoterapie: mai întâi în Statele Unite, iar apoi în toate ţările europene.

Aceste şcoli de psihoterapie[14], apărute o dată cu psihanaliza, au ca numitor comun ocolirea celor trei concepte freudiene: inconştient, sexualitate şi transfer. Inconştientului freudian ele îi opun un subconştient cerebral, biologic sau automat; ele preferă sexualităţii în sens freudian (conflict psihic) când o teorie culturalistă a diferenţelor dintre sexe sau genuri, când o teorie a instinctelor. În fine, ele opun transferului, ca motor al curei clinice, o relaţie terapeutică derivată din sugestie.

---

[13] Sigla americană WPA (World Psychiatric Association) s-a impus în detrimentul siglei franceze.

[14] În 1995 existau în jur de 500 în întreaga lume. Vezi Élisabeth Roudinesco şi Michel Plon, *Dictionnaire de la Psychanalyse*, *op. cit.*

Aproape toate aceste şcoli propuneau astfel subiectului, saturat de medicamente, de cauzalităţi externe, de astrologie şi de DSM, o relaţie terapeutică mai umanistă şi mai adaptată cerinţelor sale. Şi fără îndoială că, într-un astfel de context, progresul psihoterapiilor este ineluctabil, chiar necesar. Cu alte cuvinte, dacă secolul al XIX-lea a fost fără îndoială secolul psihiatriei, iar secolul XX — cel al psihanalizei, ne putem întreba dacă nu cumva secolul următor va fi secolul psihoterapiilor.

Se impune totuşi constatarea că psihanaliza a fost singura capabilă, încă de la începuturile sale, să realizeze o sinteză între cele patru mari modele ale psihiatriei dinamice, necesare pentru o înţelegere raţională a nebuniei şi a bolii psihice. Într-adevăr, ea a împrumutat din psihiatrie modelul nosografic, din psihoterapie — modelul de tratament psihic, din filosofie — o teorie a subiectului, iar din antropologie — o concepţie asupra culturii bazată pe ideea universalităţii speciei umane, cu respectarea diferenţelor.

Dacă nu vrea să se dezavueze, ea nu poate deci, ca psihanaliza, să subscrie la ideea, în prezent, de reducere a organizării psihice la comportamente. Dacă termenul de subiect are un sens, subiectivitatea nu se poate nici măsura, nici cuantifica: ea reprezintă proba, deopotrivă vizibilă şi invizibilă, conştientă şi inconştientă, prin care se afirmă esenţa experienţei umane.

PARTEA A DOUA

MAREA DISPUTĂ ÎN JURUL INCONȘTIENTULUI

1

Creierul lui Frankenstein

În decembrie 1980, într-o conferință celebră, „Creierul și gândirea"[1], Georges Canguilhem își reafirmă ostilitatea sa din 1956, față de psihologie[2], pe care o acuză că se sprijină pe biologie și fiziologie pentru a susține că gândirea nu ar fi altceva decât efectul unei secreții a creierului. În această conferință, psihologia nu mai este doar desemnată drept „o filosofie lipsită de rigoare", o „etică fără exigențe" și o „medicină necontrolată"[3], ci ea este asimilată unei adevărate barbarii.

Fără a pronunța cuvântul „cognitivism", care va apărea în 1981, Canguilhem atacă vehement crezul ce anima idealul cognitiv: pretenția de a voi să creeze o „știință a spiritului" bazată pe corelația dintre stările mentale și stările cerebrale. Este evidentă aluzia la lu-

---

1 Georges Canguilhem, „Le cerveau et la pensée" (1980), în *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Paris, Albin Michel, 1992, pp.11-33.

2 Georges Canguilhem, „Qu'est-ce que la psychologie?" (1956), în *Études d'histoire de la philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968. Legat de acest text, vezi Élisabeth Roudinesco, „Situation d'un texte: Qu'est-ce que la psychologie?", în *Georges Canhuilhem, op. cit.*, pp. 135-144.

3 Așa caracterizează Georges Canguilhem psihologia în 1956.

crările lui Alan Turing, Norbert Wiener și Noam Chomsky, iar Canguilhem critică aspru imperialismul acestor doctrine care — începând de la apariția frenologiei — contribuie, în ciuda diferențelor dintre ele, la avântul acestei științe a spiritului: „Într-un cuvânt, subliniază el, înainte de apariția frenologiei, Descartes era considerat gânditor, autor responsabil al sistemului său filosofic. Potrivit frenologiei, Descartes este purtătorul unui creier care gândește sub numele de René Descartes [...]. Pe scurt, pornind de la imaginea craniului lui Descartes, savantul frenolog conchide că întregul Descartes, cu biografia și filosofia sa, se află în interiorul unui creier pe care suntem obligați să-l numim creierul *său*, creierul lui Descartes, din moment ce creierul conține facultatea de a percepe acțiunile ce se află în el, dar, mă rog, care *el*? Iată-ne în plină ambiguitate. Cine sau ce se numește *eu*[4]?"

Fără a se mulțumi doar să-i blameze pe toți cei care își propun să localizeze sediul gândirii într-o imagerie cerebrală, Canguilhem evidențiază ridicolul afirmației teoreticienilor așa-zisei inteligențe „artificiale", că ar exista o analogie între creierul uman și calculator, analogie ce ar legitima ideea că producerea gândirii este echivalentă unui flux generat de robotică: „Metafora de acum rasuflată a creierului calculator este justificată în măsura în care prin gândire înțelegem operații de logică, calculul sau raționamentul [...]. Dar, fie că este vorba de mașini analogice sau de logică, una este calculul sau prelucrarea de date conform unor instrucțiuni, și

4 Georges Canguihem, „Le cerveau et la pensée", *op. cit.*, p. 17. Inițiată de Franz-Josef Gall (1758-1818), „știința" localizărilor cerebrale (sau craniologia) pretinde că poate să explice caracterul unui individ prin studiul proeminențelor și al cavităților craniului. Termenul de frenologie îi aparține lui Thomas Forster, discipol englez al lui Gall.

alta este invenția unei teoreme. Calcularea traiectoriei unei rachete ține de competența calculatorului. Formularea legii atracției universale este o performanță care nu ține de acesta. Nu există invenție fără conștiența unui vid logic, fără tensiunea spre un posibil, fără riscul erorii." Canguilhem mai adaugă: „Prefer să nu abordez un subiect care, în mod logic, ar trebui să ne facă să ne întrebăm dacă nu cumva, într-o bună zi, vom vedea în vitrina unei librării *Autobiografia unui calculator*, dacă nu cumva și o *Autocritică*[5] a acestuia." În fond, Canguilhem nu face decât să-i trimită pe cei pe care-i critică la celebra frază a lui Claude Bernard: „În lipsa capului care să o dirijeze, o mână dibace este un instrument orb; capul, fără mâna care să execute, rămâne neputincios[6]."

Dacă nu putem asimila creierul unei mașini, dacă nu putem explica gândirea fără a ne referi la o subiectivitate conștientă, este la fel de imposibil, spune Canguilhem, să reducem funcționarea mentalului la o activitate chimică. Este evident că fără activitate cerebrală nu ar exista gândire, dar este eronat să afirmăm că producția de gândire are loc numai în funcție de activitatea chimică a creierului: „În consecință, în pofida existenței unor mediatori chimici și a efectelor benefice ale acestora, în ciuda perspectivelor deschise de anumite descoperiri din domeniul neuro-endocrinologiei, se pare că încă nu e momentul să proclamăm, în maniera lui Cabanis, că[7], așa cum ficatul secretă bila, creierul secretă gândirea."

Fără a se sinchisi de disputele dintre behavioriști și cognitiviști, dintre neurobiologi și fizicaliști, Canguil-

5 *Ibid.*, pp. 21 și 24. Să notăm că John R. Searle a adresat adepților acestei teze o critică la fel de severă ca și cea a lui Georges Canguilhem, în *Du cerveau au savoir*, Paris, Hermann, 1985.
6 Claude Bernard, *Introduction a l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Bailliere, 1865, p. 9.
7 *Ibid.*, p. 23.

hem, în conferința sa, combate în bloc, nu științele și progresul acestora, nu lucrările științifice moderne despre neuroni, gene și activitatea cerebrală, ci acea modalitate de abordare eclectică, în care se amestecă la un loc comportamentalismul, experimentalismul, știința cogniției, inteligența artificială etc. Pe scurt, în viziunea sa, această psihologie care pretinde că-și împrumută modelele din știință nu este decât un instrument al puterii, o biotehnologie a comportamentului uman, care despoaie omul de subiectivitatea sa și încearcă să-i răpească libertatea de a gândi[8].

Pentru a combate această psihologie, Canguilhem se sprijină pe argumente preluate de la Freud. El arată că pionierul vienez a fost unicul savant din epoca sa care a teoretizat ipoteza existenței psihicului pornind de la noțiunea de aparat psihic. Astfel, între 1895, anul în care a redactat *Proiect de psihologie*, și 1915, data la care și-a elaborat metapsihologia, Freud a luat act de eșecul proiectelor din epoca sa care încercaseră să demonstreze că procesele psihice depind de organizarea celulelor nervoase. El se arată, de asemenea, mai rezervat ca niciodată față de ideea unei asemănări între o organizare topică a inconștientului și o anatomie a creierului.

Am zăbovit îndelung asupra acestei conferințe a lui Georges Canguilhem pentru că mi se pare edificatoare în ceea ce privește marea dispută, veche de un secol, între partizanii constituirii posibile a unei științe a spi-

8 Fără îndoială că la acea dată Georges Canguilhem citise deja cu atenție *Histoire de la folie* și *Surveiller et punir* ale lui Foucault. De altfel, după moartea filosofului, el va sublinia în ce măsură acesta caută în sfera puterilor explicația unor practici cărora mulți s-au căznit să le afle cauțiunea în științe. Vezi Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Paris, Gallimard, 1972; *A supraveghea și a pedepsi*, București, Humanitas, 1997. Georges Canguilhem, „Despre *Histoire de la folie* ca eveniment", în *Le Débat*, nr. 41, 1986.

ritului, unde mentalul ar fi calchiat pe neural, și adepții unei autonomii a proceselor psihice. Situat în centrul disputei, inconștientul freudian face obiectul unei controverse deosebite, în măsura în care definiția sa nu se încadrează în categoriile proprii celor două domenii. Nu numai că acest inconștient nu poate fi asimilat unui sistem neural, dar el nu poate fi nici integrat într-o concepție cognitivă sau experimentală asupra psihologiei. Cu toate acestea însă, el nu ține de domeniul ocultului sau al iraționalului. Cu alte cuvinte, în raport cu alte definiții ale inconștientului, el se manifestă *mai întâi* într-o manieră negativă: nu este nici ereditar, nici cerebral, nici automat, nici neural, nici cognitiv, nici metafizic, nici metapsihic, nici simbolic etc. Dar atunci care este natura sa și de ce face neîncetat obiectul unor polemici îndârjite?

Această conferință este exemplară și dintr-un alt punct de vedere. Ea demonstrează, într-adevăr, că aproape întotdeauna oamenii de știință cei mai pozitiviști și mai atașați principiilor unei științe pure și intransigente, sunt cei care elaborează cele mai extravagante și mai iraționale teorii asupra creierului și psihicului, prin faptul că încearcă să-și aplice rezultatele la ansamblul proceselor umane. Încercarea de raționalizare integrală, care urmărește, în fond, să stăpânească tehnica fabricării omului, nu este decât o nouă versiune a mitului prometeic.

Cea mai frumoasă expresie a acestui mit în epoca modernă se găsește într-un roman celebru al lui Mary Shelley, publicat în 1817: *Frankenstein sau Prometeul modern.* Acest roman este povestea unui tânăr savant, Victor Frankenstein, care se hotărăște să fabrice o ființă omenească fără suflet, îmbinând bucăți de cadavre adunate din cimitire sau din camere mortuare. Dar, odată

creat, monstrul se umanizează și suferă că este lipsit de scânteia divină, singura care i-ar face posibilă existența. Drept care îi cere celui care-l creasе să-i construiască o femeie după chipul său. La capătul unor drame teribile, monstrul dispare în deșertul înghețat al Arcticii, după ce îl ucide pe savant. Cum Mary Shelley nu a dat nici un nume creaturii, generațiile succesive de cititori și comentatori l-au confundat cu însuși savantul. Astfel Frankenstein, acest tragic monstru fără nume, este întruchiparea unui mare coșmar al rațiunii occidentale[9].

Proiectul de a extinde discursul științific la ansamblul fenomenelor umane a luat amploare între 1870 și 1880, sub influența teoriei evoluționiste a lui Darwin. De aici provine generalizarea folosirii tuturor termenilor cu sufixul *ism*, despre care se presupune că ar conferi o legitimitate științifică atât unor cunoștințe raționale, cât și unor doctrine dubioase inspirate de știință.

Scientismul, adevărată teologie laică[10], însoțește neîncetat discursul științei și evoluția științelor pretinzând că poate rezolva *toate* problemele umanității printr-o credință în hotărârea nestrămutată și capacitatea *Științei* de a le soluționa. Cu alte cuvinte, scientismul este o religie în aceeași măsură cu cele pe care le combate. El este o iluzie a științei în sensul în care Freud definește religia ca fiind o iluzie[11]. Însă iluzia scientistă, mai mult

---

9 Vezi în acest sens Monette Vacquin, *Frankenstein ou les délires de la raison*, Paris, François Bourin, 1990; Dominique Lecourt, *Prométhée, Faust, Frankenstein. Fondements imaginaires de l'éthique* (1996), Paris, Livre de poche, col. „Bibio-Essais", 1998.

10 Vezi în acest sens François Bouyssi, *Alfred Giard et ses elèves: un cénacle de philosophes biologistes. Aux origines du scientisme?*, teză susținută la EPHE sub îndrumarea lui Pierre Legendre, Paris, 1998.

11 Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (Viena, 1927, versiunea franceză Paris, 1932) și PUF, 1971. Vezi și *O.C.*, XVIII, Paris, PUF, 1994.

chiar decât religia, pretinde să umple cu mitologii sau deliruri toate incertitudinile necesare desfăşurării unei investigaţii ştiinţifice.

Dacă discursul scientist este capabil să-şi însuşească într-atât creierul lui Frankenstein, încât face din el emblema unei raţionalităţi moderne, nu e de mirare că unii dintre cei mai buni specialişti actuali în biologie cerebrală pot cădea şi ei în aceeaşi capcană, ajungând astfel să denunţe psihanaliza ca fiind o doctrină mitologică, literară sau şamanistă.

Cum am putea, de exemplu, să luăm în serios declaraţiile neurobiologului francez Henri Kohn, care afirmă că psihanaliza nu ar fi altceva decât „un şamanism fără fundament teoretic[12]"? Cum să ne împăcăm cu afirmaţiile lui Jean-Pierre Changeux, profesor la College de France, atunci când vrea să reducă orice formă de gândire la o „maşină cerebrală" şi când, contrazicându-i chiar pe medici, se declară în favoarea generalizării absolute a unei psihiatrii biologice bazată pe primatul farmacologiei şi eliberată de „imperialismul discursului psihanalitic" sau de „mitologiile freudiene" profesate de către „un anumit mediu de prin cafenelele de pe malul stâng al Senei[13]"?

Cum am putea, apoi, interpreta declaraţiile filosofului francez Marcel Gauchet, care pretinde să înlocuiască inconştientul freudian cu inconştientul cerebral şi cu modelul calculatorului, deoarece, spune el, cel dintâi nu ar mai avea „trecere" într-o lume în care „afectul" ar fi pe cale de dispariţie[14]?

---

[12] Henri Korn, „L'inconscient à l'épreuve des neurosciences", *Le Monde diplomatique*, septembrie 1989, p. 17.

[13] Jean-Pierre Changeux, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983; şi „Entretien" în *Le Courrier du CNRS*, aprilie-iunie 1984, pp. 5-11.

[14] Marcel Gauchet, *L'Inconscient cérébral*, Paris, Seuil, 1992, p. 182.

Cum am putea accepta, în fine, prezicerile politologului american Francis Fukuyama care se bucura anticipat de „dispariția" psihanalizei, a istoriei și a ansamblului de teorii „construite", în locul cărora se va instaura o societate fondată pe știința naturală, în care omul însuși va fi fost abolit? „În acest stadiu, scrie el, vom fi terminat definitiv cu istoria omenirii, pentru că vom fi abolit ființele umane ca atare. Atunci va începe o nouă istorie, dincolo de omenesc[15]."

Aceste excese sunt, evident, criticate de alți savanți, care nu ezită să spulbere iluziile scientiste ale colegilor lor. Astfel, neurologul american Gerard Edelman, laureat al Premiului Nobel pentru medicină, susține că inconștientul, în accepțiunea freudiană, rămâne o noțiune indispensabilă pentru înțelegerea științifică a vieții spirituale a omului. De altfel el arată, într-o lucrare intitulată *Biologia conștiinței*, că ostilitatea unor oameni de știință față de modelul freudian are mai puțin caracterul unei dezbateri științifice, ținând mai mult de rezistența pe care aceștia o opun propriului lor inconștient: „Purtam adesea, scrie el, discuții aprinse despre Freud cu defunctul meu prieten Jacques Monod — ilustru specialist în domeniul biologiei moleculare. El susținea cu tenacitate că Freud era anti-științific, probabil chiar un șarlatan. La rândul meu, eu susțineam că, deși nu fusese științific în accepțiunea pe care o dăm astăzi acestui termen, Freud a fost un mare intelectual, deschizător de drumuri, mai ales în ceea ce privește viziunea sa asupra inconștientului și a rolului acestuia în comportament. Monod, care provenea dintr-o austeră familie protestantă, îmi răspundea: «Sunt perfect conștient de motivații-

---

15 Francis Fukuyama, „La fin de l'histoire, dix ans après", *Le Monde*, 17 iunie 1999.

le mele şi mă simt pe deplin responsabil pentru actele mele. Ele sunt toate conştiente.» Exasperat, i-am replicat într-o zi: «Jacques, hai să zicem pur şi simplu că tot ce a spus Freud mi se aplică mie, iar ţie — nu.» «De acord, dragă prietene», mi-a răspuns el[16]."

Neurobiologul francez Alain Prochiantz subliniază şi el, la fel ca Edelman, şi în opoziţie cu Jean-Pierre Changeux, că nu există nici o contradicţie între ştiinţa creierului, genetică şi doctrina psihanalitică: „Deşi genele definesc apartenenţa noastră la o specie, precum şi apartenenţa fizică, ele nu sunt singurele care determină personalitatea noastră ca fiinţe gânditoare. Creierul nu este un calculator a cărui programare ar fi dictată de aparatul genetic[17]."

Foarte ataşat ştiinţei celei mai avansate din vremea sa, Freud voia să facă din psihologie o ştiinţă naturală. Iată de ce, într-un manuscris neterminat, redactat cu înfrigurare în 1895[18], el postula un anumit număr de corelaţii între structurile cerebrale şi aparatul psihic, încercând să reprezinte procesele psihice ca pe tot atâtea stări determinate cantitativ de particule materiale sau „neuroni". Freud grupa procesele psihice în trei sisteme distincte: percepţie (neuroni φ), memorie (neuroni ψ), conştiinţă (neuroni ω). În ce priveşte energia transmisă (cantitativ), ea era guvernată, în viziunea lui Freud, de două principii — ai inerţiei şi al constanţei — şi prove-

---

16 Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience* (New York, 1992), Paris, Odile Jacob, 1992.

17 *Le Nouvel Observateur*, 20-26 martie 1997, p. 14. Neurofiziologul Jean-Didier Vincent adoptă o poziţie identică în *Biologie des passions*, Paris, Odile Jacob, Seuil, 1986. Vezi şi Bernard Andrieu, *L'Homme naturel. La fin promise des sciences humaines*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1999.

18 Sigmund Freud, *Entwurf einer Psychologie* (1895), (Londra, 1950), versiunea franceza în *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, pp. 309-404.

nea fie din lumea exterioară, caz în care era vehiculată prin organele senzoriale, fie din universul interior (adică din corp). Ambiția lui Freud în acea vreme era să înglobeze în acest model neuropsihologic toate componentele funcționale ale psihicului normal sau patologic: dorința, stările halucinatorii, funcțiile eului, mecanismul visului etc.

Așa cum subliniază Henri F. Ellenberger[19], această nevoie de a „neurologiza" aparatul psihic echivala, în fapt, cu alinierea la o reprezentare scientistă a fiziologiei și cu construirea, o dată în plus, a unei „mitologii cerebrale". Freud și-a dat seama de acest lucru și a renunțat la acest proiect, trecând la elaborarea unei teorii pur psihice a inconștientului. Dar, deși în 1915 afirma că „toate încercările de a ghici localizarea proceselor psihice și toate eforturile de a ne imagina reprezentările ca fiind înmagazinate în celulele nervoase au eșuat radical", el nu a abandonat totuși niciodată ideea că într-o bună zi s-ar putea ca această localizare să fie dovedită: „Slăbiciunile modului în care descriem acum psihicul, scria el în 1920, ar dispărea, fără îndoială, dacă am fi deja în măsură să înlocuim termenii psihologiei cu termeni din fiziologie sau din chimie[20]."

Începând de la apariția sa postumă în 1950, *Proiect de psihologie* a fost comentată în numeroase rânduri și a făcut să curgă multă cerneală[21]. Pentru freudienii clasici,

---

[19] Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient, op. cit.*, p. 507.

[20] Sigmund Freud, *Métapsychologie* (1915), Paris, PUF, O.C., XIII, 1988, pp. 157-243 și *Jenseits des Lustprinzips* (1920), versiunea franceza O.C., XV, 1987, pp. 273-339.

[21] Frank J. Sulloway a făcut o analiză remarcabilă a diferitelor interpretări date acestei lucrări *Proiect de psihologie*, în *Freud, biologiste de l'esprit* (New York, 1979, Paris, 1981), Paris, Fayard, 1998.

acest manuscris nu reprezintă decât o etapă în elaborarea unei adevărate teorii a inconştientului debarasat de orice substrat cerebral. Iar dacă Freud s-a lepădat în aşa măsură de acest text, încât nu l-a mai cerut niciodată înapoi prietenului său Wilhelm Fliess, înseamnă că, în pofida acestui abandon, tentaţia unei „naturalizări" a ştiinţei psihicului l-a încercat mereu. *Proiect de psihologie* a rămas ca un fel de fantomă invizibilă care bântuie fără încetare scrierile sale.

Pentru adversarii psihanalizei, publicarea acestui manuscris a fost o mană cerească. Ei s-au simţit, de atunci, îndreptăţiţi să afirme că Freud părăsise definitiv tărâmul adevăratei ştiinţe (zisă „naturală") şi alesese calea a ceea ce ei numeau „non-ştiinţă", adică iraţionalul, literatura, mitologia, „ne-infirmabilul". Discuţiile privind concepţia sa asupra inconştientului nu-şi mai aveau deci rostul, din moment ce nu mai era posibilă nici o evaluare ştiinţifică a psihanalizei.

În realitate, ostilitatea faţă de tezele freudiene începuse cu mult înainte de a fi fost cunoscut conţinutul *Schiţei unei psihologii ştiinţifice.*

Istoriografia savantă a demonstrat că Freud nu a fost nici cel ce a inventat cuvântul „inconştient" şi nici primul care a descoperit existenţa acestuia[22]. Încă din Antichitate s-au ivit întrebări privind o activitate psihică în care era implicat altceva decât conştientul. Totuşi, Descartes a fost primul care a formulat principiul unui dualism între corp şi spirit. Aşa a ajuns să facă din *cogito* locul raţiunii, în opoziţie cu universul lipsei de raţiune.

---

22 Termenul a fost utilizat pentru prima dată într-o accepţiune conceptuală în 1751, aşa cum demonstrează un text în limba engleză. Ulterior el a fost popularizat în Germania, iar în Franţa a fost introdus către 1860. Vezi *Dictionnaire de la psychanalyse, op. cit.*, şi Lancelot White, *L'Inconscient avant Freud* (1960), Paris, Payot, 1976.

Gândirea inconştientă a fost astfel îmblânzită, fie pentru a o anexa raţiunii, fie pentru a o integra nebuniei[23].

În concepţia primei psihiatrii dinamice, conştiinţa era ameninţată de forţe necunoscute, periculoase şi destructive, situate într-un inconştient metapsihic (sau subliminal), la care se putea ajunge prin spiritism, adică prin vorbirea unui medium care, învârtind o masă, putea intra în comunicare cu morţii.

Din această perspectivă, explorată de terapeuticile bazate pe magnetism, inconştientul a fost ulterior privit nu ca o forţă ocultă, venită din lumea de dincolo, ci ca o disociere a conştiinţei. El a început să fie descris în termeni de subconştiinţă, supraconştiinţă sau automatism (mental sau psihologic), la care se putea ajunge prin hipnoză (Charcot) sau prin sugestie (Hippolyte Bernheim), adică prin intermediul somnului sau al relaţiei de influenţă. Această viziune asupra inconştientului a fost adoptată la sfârşitul secolului al XIX-lea de majoritatea şcolilor de psihologie, ca şi de terapeuţi; ea permitea explicarea raţională a tuturor fenomenelor de dublă conştiinţă, somnambulism şi personalitate multiplă. Aşa s-a declanşat interesul pentru observarea, descrierea şi tratamentul tulburărilor de identitate care se traduceau prin coexistenţa la acelaşi subiect a mai multor personalităţi, separate între ele, subiectul putând trăi, astfel, vieţi multiple.

În aceeaşi perioadă s-a înfiripat o concepţie asupra inconştientului adaptată principiilor psihologiei popoarelor; sursa ei o constituie diversele teorii despre ereditate, tributare darwinismului şi evoluţionismului. Se con-

---

[23] Acest subiect a fost dezbătut pe larg de Michel Foucault şi Jacques Derrida. Vezi *Histoire de la folie, op. cit.*, şi Jacques Derrida, „Cogito et histoire de la folie" (1964), în *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

sidera că acest inconştient ereditar, atât cel colectiv cât şi cel individual, este modelat de existenţa unor urme sau stigmate care determinau apartenenţa subiectului la o rasă, la o etnie, la un arhetip, sau chiar la o patologie gândită în termeni de degenerescenţă. Această concepţie se întâlneşte în numeroase domenii ale ştiinţei de la sfârşitul secolului al XIX-lea: atât în teoriile sexologice ale lui Richard von Krafft-Ebing, care priveşte perversiunile sexuale ca pe nişte tare, cât şi în tezele lui Cesare Lombroso despre criminalul înnăscut, precum şi în cele ale lui Gustave Le Bon, care asimilează mulţimile unor mase isterice şi nocive, sau ale lui Georges Vacher de Lapouge, în care se preconizează necesitatea eugenismului.

Apariţia acestei teorii a unui inconştient ereditar a fost descrisă perfect de Michel Foucault în *La Volonté de savoir*[24]. Contemporană cu sfârşitul credinţei în privilegiul social, ea cultivă idealul burghez al „rasei bune" şi se sprijină pe antisemitism, inegalitarism şi pe ura faţă de mase şi de cei marginalizaţi, spre a propune o nouă viziune asupra relaţiilor dintre corpul social, corpul individual şi factorul „mental", gândiţi ca nişte entităţi organice şi descrişi în termeni de normă şi patologie.

Această concepţie a condus la două ideologii antagoniste. Una ia degenerescenţa *ad litteram* şi prevesteşte dispariţia umanităţii, înecată în propriile instincte. Ea culminează în eugenism şi genocid. Împotriva răului radical, remediul trebuie să fie încă şi mai radical: pe de o parte selecţie, pentru a păstra rasa bună, pe de alta exterminare, pentru ca să dispară rasa proastă.

---

24 Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976. Eu însămi am studiat această configuraţie de ereditate-degenerescenţă în *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. 1 (1982), Paris, Fayard, 1994. Vezi şi Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire*, Paris, Seuil, 1978.

Cea de-a doua cale este cea a igienismului. El crede în posibilitatea vindecării omului de către om și își propune deci să combată tarele prin profilaxie, psihologie și pedagogie. Pe scurt, ea pune științele umane în slujba reeducării sufletelor și a corpurilor. Ea opune ideilor de cădere și decadență idealul mântuirii umanului prin știință, cunoaștere, autoanaliză, introspecție.

Acestui inconștient ereditar îi corespunde un inconștient cerebral izvorât din fiziologia reflexului. Această noțiune provine din descrierea propusă de neurofiziologi a activității spinale, apoi cerebro-spinale, care induce la om modificări cerebrale, independent de conștiință și de voință. Această concepție despre inconștient, organizată în jurul funcției majore a memoriei, este prezentată pe larg în *Proiect de psihologie*, precum și în lucrările lui Théodule Ribot și Bergson. Ea se sprijină pe teoria conform căreia creierul poate servi drept suport discreditării funcției clasice a conștiinței[25].

De-a lungul întregului secol al XIX-lea, filosofia germană, prin Schelling, Nietzsche și Schopenhauer, s-a străduit să-și făurească și ea o concepție proprie asupra inconștientului. Punând accentul pe latura nocturnă a sufletului omenesc, ea a făcut să apară ideea modernă conform căreia conștiința este într-un fel determinată de un alt loc al psihicului: componenta sa profundă și tenebroasă. Toate cercetările de fiziologie și psihologie experimentală din care avea să se inspire Freud, de la Herbart la Wundt, trecând prin Helmholtz și Fechner[26], au

---

25 Acest inconștient cerebral este cel pe care Marcel Gauchet vrea să-l substituie inconștientului freudian, vezi *L'Inconscient cérébral*, *op. cit.*

26 Vezi *Dictionnaire de la psychanalyse*, *op. cit.* și Henri Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, *op. cit.* În legătură cu influ-

avut ca punct de plecare această concepţie filosofică asupra inconştientului, puternic impregnată de romantism.

Freud a făcut o sinteză a acestor diferite concepţii despre inconştient, rezultatul fiind însă elaborarea unei concepţii noi. Începând cu Freud, inconştientul nu mai este nici automatism, nici subconştient, nici o mitologie cerebrală articulată pe un model neurofiziologic: el este un loc despărţit de conştiinţă, populat de imagini şi pasiuni, străbătut de discordanţe. De fapt, inconştientul freudian este un inconştient psihic, dinamic şi afectiv, organizat în mai multe instanţe (eul, sinele şi supraeul).

Dincolo de această definiţie, marea inovaţie freudiană constă în a rupe cu ideea că omul ar fi un etern alienat. În acest sens, Freud se distanţează atât de alienismul pinelian, cât şi de urmaşii lui Mesmer. Căci subiectul freudian, deşi nu mai este acel *animal lipsit de raţiune* de care se temea atâta Couthon, nu mai este nici acel om străin lui-însuşi, pe care îl definea Pinel, al cărui suflet trebuia vindecat prin aplicarea unui tratament moral.

Subiectul freudian este liber şi înzestrat cu raţiune, dar această raţiune are un echilibru interior foarte fragil. Vorbirea şi actele acestui subiect sunt cele care-i pot oferi perspectiva vindecării, şi nu conştiinţa sa înstrăinată. Acest subiect nu este nici automatul psihologilor, nici individul cerebro-spinal al fiziologilor, nici somnambulul hipnotizatorilor şi nici animalul etnic al teoreticienilor rasei şi ai eredităţii. El este o fiinţă vorbitoare, capabilă să analizeze semnificaţiile viselor sale mai degrabă decât să le considere drept urme ale unei memo-

---

enţa lui Herbart, vezi Ola Andersson, *Freud înainte de Freud. Preistoria psihanalizei* (Stockholm, 1962), Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1997.

rii genetice[27]. Fără îndoială, limitele îi sunt impuse de factori fiziologici, chimici sau biologici, dar şi de un inconştient conceput în termeni de universalitate şi de singularitate.

Freud a ştiut să înzestreze inconştientul cu o capacitate de rememorare şi de refulare în chiar momentul în care neurofiziologia punea bazele unui materialism corporal, ce întruchipa sfârşitul acelor reprezentări ale sufletului construite în jurul imaginii lui Dumnezeu. Această teorie a inconştientului a impulsionat în aşa măsură psihanaliza, încât în secolul XX aceasta a devenit emblema tuturor formelor contemporane de explorare a subiectivităţii. De aici a decurs impactul ei asupra celorlalte ştiinţe, precum şi dialogul său permanent cu religia şi cu filosofia.

Tocmai prin plasarea subiectivităţii în centrul dispozitivului imaginat de el, Freud a reuşit să conceptualizeze o determinare (inconştientă) care obliga subiectul să nu se mai considere stăpânul lumii, ci o conştiinţă de sine exterioară spiralei cauzalităţilor mecanice.

În acest sens, teoria freudiană este în mod vădit moştenitoarea romantismului şi a unei filosofii a libertăţii critice datând de la Kant şi din filosofia Luminilor. Căci ea este singura care instaurează primatul unui subiect *conştient de propriul său inconştient* sau, altfel spus, *conştient de propria sa deposedare*, fiind opusă, sub acest aspect, tuturor teoriilor provenite din biologie (inconştient ereditar) şi din psihologie (automatism mintal). Cu alte cuvinte, subiectul freudian nu e posibil decât pentru că gândeşte existenţa inconştientului său în ceea ce acesta are *propriu*. De asemenea, el este liber numai datorită

---

27 Aşa cum susţine Michel Jouvet în *Le Sommeil et le rêve*, Paris, Odile Jacob, 1992.

faptului că acceptă provocarea acestei libertăţi constrângătoare şi pentru că îi reconstruieşte semnificaţia.

Aşa se face că psihanaliza este singura doctrină psihologică de la sfârşitul secolului al XIX-lea care a îmbinat o filosofie a libertăţii cu o teorie a psihicului. Ea reprezintă într-un fel terenul câştigat de civilizaţie în detrimentul barbariei. Acesta este de altfel motivul pentru care ea a avut timp de un secol un asemenea succes în ţările marcate de cultura occidentală: în Europa, în Statele Unite, în America Latină. În aceste condiţii, în ciuda atacurilor îndreptate împotriva ei şi în pofida sclerozării instituţiilor sale, ea ar trebui să fie capabilă chiar şi în prezent să dea o replică umanistă sălbăticiei blânde şi aducătoare de moarte a unei societăţi depresive care tinde să reducă omul la o maşină lipsită de gândire şi de simţire.

2

„Scrisoarea din ziua echinocțiului"

Inconștientul freudian are la bază un paradox: subiectul este liber, dar a pierdut controlul asupra propriei sale interiorități; ca să folosim formula consacrată[1], el nu mai este „stăpân în propria lui casă". Freud eliberează subiectul de povara diferitelor alienări de care îl leagă celelalte concepții din psihologie. El construiește, tot așa, o teorie a sexualității foarte diferită de toate cele care au fost propuse de cercetătorii de la sfârșitul secolului al XIX-lea[2].

Elementul de noutate al acestei teorii se poate descoperi citind celebra „scrisoare din ziua echinocțiului", redactată în 21 septembrie 1897, unde Freud explică motivele care l-au determinat să renunțe la așa-zisa teorie a „seducției": „Nu mai cred în *neurotica* mea... Mă văd obligat să păstrez tăcerea, să rămân în mediocritate,

---

[1] Sigmund Freud, „Une difficulté de la psychnalyse" (1917), în *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 175-187.

[2] Frank J. Sulloway a evidențiat toate teoriile din care s-a inspirat Freud. Împărtășesc însă ideea sa, conform căreia Freud ar fi rămas un „biolog al spiritului". Vezi în acest sens prefața lui Michel Plon, în *Freud, biologiste de l'esprit*, *op. cit.*

să fac economii, să fiu hărţuit de griji... Scoate-ţi rochia, Rebecca, nu mai eşti logodnică[3]."

Cuvântul *seducţie* sugerează la început o scenă sexuală în care un subiect, în general adult, face uz de puterea sa reală sau imaginară pentru a abuza de un alt subiect redus la un statut pasiv: cel mai adesea un copil sau o femeie. El este deci încărcat cu povara unui act bazat pe violenţa morală sau fizică exercitată asupra altuia: călău şi victimă, stăpân şi sclav, dominator şi dominat.

Atunci când, între 1895 şi 1897, elaborează celebra teorie conform căreia la originea nevrozei s-ar afla un abuz sexual real, Freud pleacă tocmai de la ipoteza unei alienări traumatice datorate unei constrângeri. Ea se sprijină atât pe o realitate socială, cât şi pe o evidenţă clinică. În familiile lor, uneori chiar şi pe stradă, copiii sunt deseori victima unor ofense din partea adulţilor. Amintirea acestor brutalităţi este atât de dureroasă, încât fiecare preferă să le uite, să nu le vadă sau să le refuleze.

Ascultând mărturisirile pe care i le făceau femei isterice de la sfârşitul secolului trecut, în care era vorba de astfel de întâmplări, Freud a luat de bune spusele lor şi a formulat o primă ipoteză: aceea a refulării şi a etiologiei sexuale a isteriei. El presupunea că femeile isterice sunt afectate de tulburări nevrotice ca urmare a faptului că au fost efectiv seduse. Şi dintr-o dată începe sa aibă îndoieli faţă de taţi în general, faţă de Jacob Freud în special, dar şi faţă de el însuşi: oare nu cumva simţise şi el porniri vinovate faţă de fiica sa, Mathilde?

Ca urmare a schimbului de idei cu Wilhelm Fliess, Freud abandonează treptat propria teorie a seducţiei.

---

3 Freud anunţă această abandonare într-o scrisoare celebră, adresată lui Wilhelm Fliess, numită „scrisoarea din ziua echinocţiului", în *La naissance de la psychanalyse*, *op. cit.*

Știe că nu toți tații sunt violatori, dar admite, în același timp, că femeile isterice nu mint atunci când se declară victime ale unei tentative de seducție. Care este explicația acestor două adevăruri contradictorii? Freud încearcă să o găsească, îndepărtându-se de evidență. El observă două lucruri: în primul rând că foarte des femeile inventează, fără să mintă sau să simuleze, respectivele atentate, iar în al doilea rând că, atunci când evenimentul s-a petrecut într-adevăr, el nu explică totuși apariția nevrozei.

Freud înlocuiește atunci teoria seducției cu cea a fantasmei și rezolvă pe această cale enigma cauzelor sexuale: acestea sunt fantasmatice, chiar și atunci când există un traumatism real, din moment ce realitatea fantasmei nu e de aceeași natură cu realitatea materială[4].

Renunțarea la ideea că trauma ar reprezenta cauzalitatea unică are loc simultan cu adoptarea conceptului de inconștient psihic. Într-adevăr, teoria freudiană a sexualității presupune existența din capul locului a unei activități sexuale pulsionale și fantasmatice. Ea se bazează pe ideea că subiectul dispune în mod liber de sexualitatea sa, dar este în același timp constrâns de aceasta. Și, mai cu seamă, această teorie respinge iluzia că individul s-ar putea debarasa de sexualitate, ca și cum ar fi vorba de o greșeală sau de efectul unui traumatism.

Înarmat cu această teorie, Freud se va arăta întotdeauna necruțător față de cei care, precum Carl Gustav Jung, abandonează teoria sexualității în favoarea „torentului negru de noroi al ocultismului[5]": „Nu mă aș-

---

4 Vezi Sigmund Freud, *La naissance de la psychanalyse*, *op. cit.*

5 Această replică a lui Freud, care consideră dogma cauzalității sexuale drept un bastion împotriva „ocultismului", a fost citată de Carl Gustav Jung, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées* (Zürich, 1962), Paris, Gallimard, 1966, p. 177.

tept la un succes imediat, îi scrie el lui Ernest Jones, ci la o bătălie neîncetată. Oricine promite omenirii să o elibereze de încercările la care o supune sexul va fi primit ca un erou, sau va fi lăsat să vorbească — indiferent ce inepții ar debita[6]."

Transformând astfel sexualitatea și inconștientul în fundamentul experienței subiective a libertății, Freud se desprinde definitiv atât de încrederea nemăsurată acordată mărturisirii sau confesiunii, cât și de idealul scientist al sexologiei: nici vânătoare de vrăjitoare, nici clasificare imperioasă, nici fascinație pentru vreun erotism de bazar, propriu scientismului sau puritanismului religios. El nu-și propune să judece sexul ori să-l facă transparent sau spectacular, ci îl lasă să se exprime în modul cel mai normal și mai adevărat. Căci nimic nu este mai străin de concepția freudiană decât ideea că sexualitatea ar fi în chip natural ceva morbid. Astfel, Freud este inițiatorul unei științe a subiectivității a cărei apariție coincide în timp cu instaurarea, în societățile occidentale, a noțiunilor de viață privată și de subiect al dreptului.

În materie de sexualitate, *scandalul* freudian constă deci în a fi răsturnat ordinea normativității și a fi considerat negativitatea omului ca fiind natura sa pozitivă: „Scandalul, scrie Michel Foucault, nu constă în ideea că dragostea ar fi de natură sau de origine sexuală, idee formulată înainte de Freud, ci în faptul că, din perspectiva psihanalizei, dragostea, raporturile sociale și formele de apartenență interumane apar ca fiind elementul negativ al sexualității considerate a reprezenta pozitivitatea naturală a omului[7]."

---

6 Sigmund Freud-Ernest Jones, *Correspondance complète (1908-1939)*, (1993), Paris, PUF, 1998.

7 Michel Foucault, „La recherche scientifique et la psychologie" (1957), în *Dits et ecrits*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1994, pp. 153-154.

Abandonarea de către Freud a teoriei seducției ne duce cu gândul și la faptul că activitatea savantului vienez a coincis în timp cu instituirea ansamblului de legi care au contribuit treptat la slăbirea puterii taților în societățile occidentale: legile care vizau decăderea din drepturile paternale, legile privind relele tratamente, corecțiile fizice etc.[8] Cu alte cuvinte, Freud nu-și putea inventa teoria decât într-o lume marcată de dislocarea modurilor tradiționale de organizare familială. Atâta timp cât tatăl era investit prin lege cu o autoritate nelimitată, care-i permitea să exercite o putere tiranică asupra corpului femeilor și al copiilor, reprimând în primul caz adulterul, iar în cel de-al doilea — masturbarea, nu era posibilă o teoretizare a sexualității în termeni de fantasmă, de reminiscențe sau de conflict[9]. Acesta este motivul pentru care, pretutindeni în lume, psihanaliza va deveni un fenomen urban interesând subiecți cufundați în anonimat, solitari sau desprinși de rădăcinile lor tradiționale și repliați pe un nucleu familial restrâns[10].

În ce privește teoria seducției, atitudinile adoptate de freudieni și de antifreudieni se grupează în trei mari tendințe.

Prima tendință, caracteristică adepților ortodocși ai freudismului, se dezinteresează de seducția reală, supraevaluând în schimb fantasma, cu rezultatul că, în economia tratamentului, abuzurile reale suferite de

---

[8] Jean Delumeau și Daniel Roche (ed.), *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse, 1990.

[9] Michel Foucault consideră de asemenea că psihanaliza a fost instrumentul unei noi gestionări a relațiilor incestuoase în sânul familiei burgheze. Vezi *Les Anormaux. Cours au College de France 1974-1975*, Paris, Gallimard-Seuil, 1999.

[10] Despre familie ca model universal, vezi partea a treia a acestei cărți, capitolul 1.

pacienți în copilărie sau în viața prezentă sunt total ignorate.

Cea de-a doua, îmbrățișată pe de o parte de adepții sexologiei libertare, iar pe de altă parte de puritani, tinde să nege existența fantasmei și să reducă orice formă de tulburare psihică la un traumatism efectiv trăit. Pentru libertari, practica reală a sexului este un imperativ: ea este necesară sănătății psihice. În consecință, abuzul este o pedagogie a plăcerii. Pentru puritani, dimpotrivă, sexualitatea de orice fel se reduce la un act abuziv.

Cât despre cea de-a treia tendință, singura conformă cu gândirea psihanalitică și cu bunul-simț ca atare, ea constă în acceptarea deopotrivă a existenței fantasmei, ca și a traumei legate de abuzul sexual. La nivel clinic, psihanalistul trebuie deci să fie capabil să discearnă cele două planuri ale realității, care deseori se întrepătrund, și să înțeleagă că violențele psihice sau torturile morale pot fi resimțite ca fiind la fel de atroce ca și abuzurile sexuale[11]. Cu alte cuvinte, negarea planului fantasmatic riscă să provoace la un subiect o rană la fel de gravă ca și negarea unui abuz real[12].

Să mergem mai departe. Rămânând tributari teoriei seducției, riscăm să considerăm că un traumatism este prin el însuși răspunzător de o distrugere definitivă pentru cel care l-a suferit. În acest sens, cultul vic-

---

[11] Vezi, în acest sens, frumoasa carte a marelui psihanalist american Leonard Shengold, *Meurtre d'âme. Le destin des enfants maltraités* (New Haven, 1989), Paris, Calmann-Levy, 1998. Vezi și Boris Cyrulnik, *Un merveilleux malheur*, Paris, Odile Jacob, 1999.

[12] Să notăm că, fără a nega existența abuzurilor reale, kleinienii au avut tendința de a considera că seducțiile imaginare de tip sadic pot fi cu mult mai grave decât traumele reale. Cât despre Sandor Ferenczi și discipolii săi, ei au readus la loc de cinste, contrar adepților convinși ai fantasmei, ideea importanței traumei trăite, dar fără a nega planul fantasmatic.

timelor este echivalentul determinismului biologic care lasă să se înțeleagă că acei copii care au fost maltratați de anturajul lor sau care au fost brutalizați în circumstanțe extreme (război, acte de terorism etc.) vor deveni inevitabil delincvenți sau se vor plânge pentru tot restul vieții lor de o rană ce nu se poate închide. Or, prin renunțarea la teoria sa, Freud se ridică tocmai împotriva acestei prejudecăți îndărătnice. Nimic nu este dinainte determinat: nefericirea nu este înscrisă în gene sau în neuroni. Fiecare subiect are povestea lui singulară, care-l face să reacționeze altfel decât un altul în situații identice. În consecință, un traumatism real nu este *în sine* mai devastator decât o gravă suferință psihică.

Pe tot parcursul primei jumătăți a secolului al XX-lea psihanaliza a fost considerată un pansexualism, tocmai pentru că asocia unei concepții non-cerebrale despre inconștient o teorie non-genitală a sexualității și pentru că făcea distincție între traumă și fantasmă, în scopul de a putea studia diferențele dintre ele. Adversarii săi se temeau de potențialul său impact asupra organismului social și o acuzau că introduce dezordinea morală în sânul familiilor.

Dacă în țările latine era considerată drept o știință barbară, produs al decadenței „teutone", iar în țările nordice era privită ca un semn al degenerescenței „latine", în țările puritane, în special în Canada și Statele Unite, ea era taxată drept o doctrină satanică. Cu alte cuvinte, ura antisexuală pe care o stârnea psihanaliza a fost în egală măsură simptomul succesului său crescând și semnul emancipării sexuale și psihice pe care o promitea. La această acuzație de pansexualism, unii au adăugat-o și pe cea de pansimbolism: ei îi reproșau lui Freud că a restaurat o concepție spiritualistă asu-

pra inconştientului bazată pe o artă divinatorie — descifrarea simbolurilor şi a viselor — foarte îndepărtată de raţionalitatea[13] ştiinţifică.

---

[13] Tema pansimbolismului a fost exploatată pe larg în Franţa în prima jumătate a secolului. Vezi Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. 1, *op. cit.*

3

În America, Freud a murit

În perioada imediat următoare celui de-al doilea război mondial atacurile împotriva psihanalizei au continuat, în ciuda unui adevărat triumf pe care-l repurta în Statele Unite, a renașterii de care avea parte în Franța și a avântului pe care-l înregistra în America Latină. Argumentul pansexualismului a căzut în desuetudine, o dată cu transformările petrecute în mediul familial și cu emanciparea femeilor. Dar, în urma succesului înregistrat de medicamentele psihotrope și a progreselor realizate în medicină, s-a ivit posibilitatea de a pune sub semnul întrebării statutul inconștientului freudian.

Drept urmare, s-a afirmat o nouă mitologie cerebrală, care tindea să demonstreze că psihanaliza nu era o știință, ci un procedeu de introspecție literară sau o variantă a străvechii chei a viselor. Această mitologie a primit numele de inconștient cognitiv[1]. Adepții săi își propuneau să reabiliteze ideea unei posibile adecvări între creier și gândire, având la bază analogia între modul de funcționare a creierului și calculator.

---

[1] Vezi Francis Eustache, „L'inconscient cognitif : chronique d'un concept", în Bianca Lechevalier și Bernard Lechevalier, *Le Corps et le sens*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1998, pp. 247-275.

Apărută în Statele Unite în preajma anilor '50, „știința" cognitivă și-a propus la început să ofere o descriere a dispozițiilor și capacităților spiritului uman (cogniția) precum limbajul, percepția, raționamentul, coordonarea motorie și planificarea. Această „știință" avea drept suport o concepție asupra spiritului conform căreia mentalul și neuralul ar fi cele două fațete ale aceluiași fenomen; în plus, ea se baza pe mai multe discipline în plină expansiune: neurobiologia sau studiul mediatorilor chimici răspunzători de comportamentul uman mergând până la nivelul cel mai fundamental al organismului uman, gena; neurofiziologia, preocupată de semnificația funcțională a proprietăților creierului; inteligența artificială, care studia raționamentul, luând calculatorul drept model pentru modul de funcționare a creierului; neuropsihologia sau descrierea fenomenelor patologice legate de funcționarea cogniției.

Toate aceste discipline își propuneau, și își propun încă și acum să explice într-o maniera universală modul de funcționare a activității mentale a omului pornind de la o caracterizare a sistemului nervos ca sistem fizico-chimic[2].

Obiectivul pe care și l-a propus psihologia cognitivă a fost, inițial, acela de a combate în primul rând behaviorismul[3], dar mai ales psihanaliza, considerată un adevarat flagel: „Mai era și intoxicarea prin psihanaliză,

---

2 Howard Gardner, *Histoire de la révolution cognitive. La nouvelle science de l'esprit* (New York, 1985), Paris, Payot, 1993. Să notăm că Jean Piaget (1896-1980), pionier al psihologiei cognitive, a fost interesat exclusiv de caracterul universal al dezvoltării mentale și de evoluția capacităților intelectuale.

3 Behaviorismul este un curent în psihologie, care a înflorit în Statele Unite până în 1950 și care a constituit și el, înainte de a se prăbuși, o barieră în calea receptării psihanalizei în această țară. Acest curent avea la bază ideea conform căreia comportamentul uman se supune principiului stimul-răspuns (SR). Este vorba

scrie Howard Gardner. Numeroși cercetători, intrigați de intuițiile lui Freud, erau de părere că o disciplină științifică nu se putea întemeia pe convorbiri clinice și pe relatări autobiografice construite retrospectiv; în plus, erau surprinși să constate că o disciplină ce se pretindea științifică nu lăsa loc pentru infirmări. Era greu ca în studiul proceselor gândirii umane să te situezi pe un teren științific între, pe de o parte, crezul pur și ireductibil al *establishment*-ului behaviorist și, pe de altă parte, înclinația neînfrânată a freudienilor de a conjectura[4]."

În fapt, exista o deosebire considerabilă între psihologia cognitivă, care se vrea științifică, pretinzând să demonstreze dependența de creier nu numai a procesului gândirii, ci și a organizării psihice conștiente și inconștiente, și disciplinele științifice (neuroștiințele) pe care se bazează. Alan Turing, genialul inventator al mașinii care-i poartă numele, a lansat ideea că tot ceea ce face spiritul uman poate fi executat în același mod de către o mașină (calculator)[5]. Or, după cum am văzut, numeroși neurobiologi resping această ipoteză aberantă, care reprezintă totuși esența însăși a noii mitologii cerebrale cultivate de cognitiviști: „Într-o bună zi, scrie Gerald Edelman, practicienii cei mai de vază ai psihologiei cognitive și neurobiologii empirici cei mai aroganți vor înțelege, în fine, că au fost victime fără voie ale unei escrocherii intelectuale[6]."

---

deci de o variantă a comportamentalismului, în timp ce psihologia numită *cognitivă* presupune în plus o modelare a activității interne. Deseori behaviorismul este încadrat în psihologia cognitivă; de unde rezultă o anumită confuzie în înțelegerea diferitelor curente.

4 *Ibid.*, p.28.

5 Vezi în acest sens Michel Plon, *La Théorie des jeux : une politique imaginaire*, Paris, Maspero, 1976.

6 Gerald Edelman, *op. cit.*, p. 301. Vezi în acest sens și Francisco Varela, *Connaître. Les sciences cognitives. Tendances et perspectives*, Pa-

Iată câteva dintre sute de exemple asemănătoare, de analize așa-zis științifice propuse de adepții cognitivismului.

Într-o comunicare din 1996, în care reia parțial tezele lansate în cartea sa[7], antropologul american Lawrence Hirschfeld încearcă să rezolve o pretinsă enigmă: care sunt procesele cognitive în virtutea cărora copiii americani de rasa „albă" interiorizează în prezent așa-numita regulă a „picăturii de sânge", știut fiind că însăși noțiunea de rasă a fost exclusă încă din 1950[8] din toate științele naturale, umane și sociale? Această regulă universal acceptată stabilește o corelație între noțiunea imaginară de rasă și manifestarea unei diferențe de natură pur biologică: culoarea pielii. Ea perpetuează deci credința conform căreia „rasa" ar fi un stigmat înscris în corp sub forma unei variații

---

ris, Seuil, 1989, și Daniel Adler (ed.), *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Gallimard, col. „Folio", 1992. Varela are o atitudine extrem de critică la adresa curentelor cognitivismului cărora le opune propria sa concepție asupra cogniției, nu mult diferită totuși de cele pe care le respinge. Să notăm că, deși Andrew Green a studiat în profunzime aceste divergențe și a evidențiat foarte bine aporiile cognitivismului, nu putem fi totuși de acord cu el atunci când el încadrează opera lui Lacan în știința cognitivă, făcând din structuralism echivalentul unei teorii logistice din care subiectivitatea este izgonită (în *La Causalité psychique*, Paris, Odile Jacob, 1994). Din aceleași motive ne vine greu să subscriem la poziția adoptată de Daniel Widlöcher care, în *Les Nouvelles cartes de la psychanalyse*, Paris, Odile Jacob, 1996, contrar lui Andrew Green, susține că știința cognitivă și teoria freudiană a inconștientului sunt compatibile între ele.

7 Lawrence A. Hirschfeld, *Race in the Making. Cognition, Culture and the Child's Construction of Human Kinds*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1996; „La règle de la goutte de sang ou comment l'idée de race vient aux enfants", *L'Homme*, 150, aprilie-iunie 1999, pp. 15-40.

8 Într-adevăr, Unesco a renunțat, printr-o declarație oficială, la această noțiune, subliniind unitatea fundamentală a speciei umane și calificând diferențele biologice ca fiind niște epifenomene. Claude Lévi-Strauss se numără printre semnatarii acestei declarații; vezi *Race et histoire* (1952), Paris, Gallimard, col. „Folio", 1987.

cutanate. Ca urmare, „sângele negru", prezent la un copil alb provenit dintr-o căsătorie mixtă, l-ar face pe acesta în mod automat purtător al urmei invizibile ale unor caracteristici negroide, pe care le-ar putea transmite urmașilor săi, procreând copii ce aparțin „rasei" negre.

Hirschfeld distinge două interpretări ale faimoasei reguli. Prima este de natură „categorială" și are la bază o concepție rasială și deci rasistă asupra umanității, iar cea de-a doua este de ordin „biologic" și se sprijină pe teza științifică conform căreia specia umană se compune nu din rase, ci din grupuri umane diferite fizic între ele (negrii, albii, asiaticii etc).

Înarmat cu această interpretare și cu o baterie de teste, Hirschfeld își împarte interlocutorii (americani albi) în trei grupe: copii de 7 ani, copii de 11 ani și adulți. El prezintă fiecărei grupe două imagini: una înfățișând cupluri „unirasiale", iar cealaltă — cupluri „interrasiale", formate fie dintr-un bărbat negru și o femeie albă, fie dintr-un bărbat alb și o negresă. Întrebați în legătură cu progeniturile acestor cupluri, interlocutorii au răspuns, indiferent de vârstă, că acei copii care provin din cupluri unirasiale vor aparține în mod inevitabil aceleiași „rase" ca și părinții lor și vor avea aceleași trăsături fizice ca și aceștia.

În schimb, chestionarul privitor la cuplurile interrasiale a generat răspunsuri divergente. Incapabili să se pronunțe asupra asemănărilor fizice, majoritatea copiilor de 7 ani au răspuns totuși că vlăstarul unui cuplu mixt va aparține obligatoriu aceleiași „rase" ca și mama sa. Spre deosebire de ei, copiii de 11 ani se așteaptă ca același vlăstar să semene din punct de vedere fizic părintelui negru (tata sau mama), fără a aparține totuși unei rase precise. Cât despre adulți, aceștia consideră că

orice copil născut dintr-un cuplu interrasial va fi de rasă neagră, chiar dacă îi seamănă părintelui alb.

În urma acestei experienţe, Hirschfeld a tras concluzia că adoptarea versiunii „categoriale" (rasiste) a regulii picăturii de sânge depinde de un proces *sui generis*, care se impune de la sine pe măsură ce copilul creşte şi devine adult. Cu alte cuvinte, în loc să se întrebe de ce copiii de 7 ani acordă *întotdeauna* o importanţă mai mare influenţei materne, în detrimentul aparenţei fizice, şi de ce, dimpotrivă, copiii în vârstă de 11 ani pun pe primul plan echilibrul între cei doi poli (matern şi patern) în defavoarea apartenenţei la o rasă şi, în fine, în loc să încerce să înţeleagă de ce adulţii americani albi asimilează o diferenţă de ordin fizic unei rase, Hirschfeld se mulţumeşte să afirme, cu ajutorul unei baterii de teste care nu dovedesc nimic, că percepţia rasei ar fi un element natural al cogniţiei umane. Prin urmare, atitudinea rasistă ar fi o structură imuabilă şi universală, de care ar depinde opţiunile de natură politică şi culturală ale indivizilor.

Nu mai este atunci de mirare că celebrul roman al lui Fanny Hurst[9], *Imagini ale vieţii*, din care s-a inspirat acest experiment, este mai pertinent decât jargonul alambicat al lui Hirschfeld pentru interpretarea semnificaţiei profunde a marelui mit american al picăturii de sânge. Departe de toate pretinsele experimente asupra sentimentului înnăscut sau dobândit al rasei, romanul este povestea existenţei tragice a unei femei albe, supusă în mod inconştient angoasei poluării biologice şi care prefera să aleagă sterilizarea ca soluţie la fantasma ei identitară decât să-şi asume riscul de a

---

[9] Publicat în 1933, romanul a fost adaptat cinematografic în 1958 de către Douglas Sirk, care i-a adus modificări radicale pentru a-l transforma într-o somptuoasă melodramă hollywoodiană.

transmite urmașilor săi stigmatele invizibile ale „rasei" detestate.

Fie-mi îngăduit să nu zăbovesc asupra întrebării de ce mai dăinuie o credință pe care știința a invalidat-o.

Dacă Lawrence Hirschfeld aplică știința cognitivă în domeniul antropologiei, Howard Gardner, acerbul critic american al psihanalizei, apelează la aceeași doctrină atunci când inventează o pretinsă „știință a excepționalității". Într-unul dintre studiile sale, apărut în 1997[10], el consideră că a găsit o explicație a genezei geniului la patru mari „personalități", Mozart, Freud, Gandhi și Virginia Woolf, elaborând o tipologie a comportamentelor și a caracterelor care pare ieșită de-a dreptul dintr-un amestec de astrologie și psihologie a popoarelor. Astfel, Mozart ar fi prototipul Maestrului, deoarece a reușit să ajungă, grație facultăților sale mintale, la „stăpânirea perfectă a genurilor muzicale din vremea sa"; Freud ar fi „Constructorul model", pentru că ar fi beneficiat, grație dragostei oferite de părinții săi, de „condiții confortabile de lucru"; Gandhi ar fi însuși tipul Carismaticului, pentru că a știut să-i influențeze pe cei refractari la idealurile pacifiste și să-i convertească la ideile sale. În sfârșit, Virginia Woolf ar constitui întruchiparea optimă a tipului Introspectiv, pentru că, în ciuda abuzurilor suferite în copilărie, a reușit să-și întoarcă privirea spre ființa sa lăuntrică, pentru a înțelege astfel specia umană.

Sprijinindu-se pe cifre și înmulțind schemele, graficele și măsurătorile de tot felul, Gardner construiește astfel, la modul cel mai serios cu putință, o psihologie proprie a profilurilor-tip, cu ajutorul căreia crede că

---

[10] Howard Gardner, *Les Personnalités exceptionnelles. Mozart, Freud, Gandhi et les autres* (1997), Paris, Odile Jacob, 1999.

poate oferi o explicaţie a destinelor excepţionale, prin opoziţie cu destinele obişnuite. Se vede cât de colo că „ştiinţa" despre care este vorba aici nu are nici o legătură cu demersul ştiinţific.

La rândul său, Christopher Frith, cercetător englez şi profesor de neuropsihologie, îşi propune să explice geneza schizofreniei[11] arătând că ea ar constitui „o alterare a proceselor implicate în iniţierea acţiunii": o motricitate scăzută, legată cumva de un defect în controlul central (cerebral) al comunicării (*Central Monitoring system*). Cunoscută din negura timpurilor, dar descrisă abia în 1911 de către Bleuler, această formă de nebunie este caracterizată prin incoerenţa gândirii, a afectivităţii şi a acţiunii (sau *clivaj*), la care se adaugă o activitate delirantă şi închiderea în sine. Toate aceste simptome se reunesc într-un *sindrom de influenţă*, care îl face pe pacient să se creadă dominat în gândurile şi acţiunile sale de nişte forţe demonice din afara lui.

În viziunea lui Frith, dimpotrivă, schizofrenia nu ar fi decât un defect de „mentalizare" provocat de nişte procese fizico-chimice ele însele deficitare şi fără legătură cu o organizare delirantă, totuşi semnificantă a realităţii psihice.

Adepţii acestor teze, care înfloresc în laboratoarele de cercetare ştiinţifică de azi, par a nu fi auzit bancul cu nebunul care iese din azil târând după el o pâlnie legată cu o sfoară. Un gardian binevoitor îl întreabă ce-i mai face câinele, iar el îi răspunde: „Dar ăsta nu-i un câine,

---

11 Christopher D. Frith, *Neuropsychologie cognitive de la schizophrénie* (1992), Paris, PUF, 1996. Vezi şi Patricia Smith Churland, *Neurophilosophie. Vers une science unifiée du cerveau* (1985), Paris, PUF, 1999. De asemenea Henri Grivois, Joëlle Proust (ed.), *Subjectivité et conscience d'agir. Approches cognitives et cliniques de la psychose*, Paris, PUF, 1998.

e o pâlnie!“ La câţiva metri mai încolo, după ce a trecut de poarta spitalului, nebunul se întoarce către pâlnie şi-i zice: „Ei, Grivei, ţi-a plăcut cum l-am păcălit?“

Numitorul comun al tuturor acestor teorii îl reprezintă privilegierea unei viziuni reacţionare şi nihiliste asupra speciei umane. Într-adevăr, ce rost are să combaţi rasismul, din moment ce el reprezintă o înclinaţie înnăscută, gravată în neuroni? Ce rost are să cauţi semnificaţia biografiei singulare a unui subiect — fie el genial, talentat sau obişnuit — dacă aceasta este determinată în mod necesar de o înlănţuire de cauze şi efecte? Ce rost are, în fine, să te preocupe semnificaţia discursului bolnavilor mintali dacă subiectul atins de nebunie nu este decât un handicapat al cogniţiei: pentru a-l trata, nu este, oare, de ajuns să-i încadrezi simptomele în categoria cea mai potrivită indicată în DSM, iar apoi să-i administrezi neurolepticele corespunzătoare? Ai putea cel mult să încerci, prin diverse injoncţiuni, să-l persuadezi să nu mai raţioneze anapoda.

Deşi nu există o legătură directă între dezvoltarea ştiinţelor cognitive şi dislocarea de către DSM ale celor patru mari modele ale psihiatriei dinamice, marea operaţie de epurare, menită să elimine ansamblul teoriilor subiectivităţii din practica clinică, precum şi din gândirea medicală şi universitară, s-a efectuat de ambele părţi în numele aceloraşi supoziţii şi în aceeaşi perioadă. Cea mai vizată dintre teoriile subiectivităţii a fost psihanaliza, în măsura în care concepţia freudiană despre inconştient era funciarmente incompatibilă cu noua mitologie cerebrală.

În această privinţă, este o deosebire considerabilă între situaţia psihanalizei în Franţa şi cea din America.

Dacă psihanaliza a putut fi salvată de ameninţarea nazismului datorită emigrării în masă a freudienilor eu-

ropeni pe continentul american, între 1930 și 1940, acest lucru a fost posibil cu prețul unei transformări radicale operate în idealurile, în practica și în teoria sa. De la începutul secolului, ea a fost recepționată ca o teologie a împlinirii individuale: un corp sănătos într-un suflet sănătos. Extrem de pragmatici, terapeuții americani au pus prompt stăpânire pe teoriile freudiene. Ei au căutat însă numaidecât să *măsoare* energia sexuală, să *demonstreze* eficacitatea tratamentelor prin înmulțirea *statisticilor* și să organizeze sondaje în scopul de a afla dacă aceste concepte se puteau aplica în mod empiric problemelor concrete ale indivizilor.

În aceste condiții, indiferent de orientările din cadrul ei, psihanaliza a devenit, dincolo de Atlantic, instrumentul adaptării omului la o utopie a fericirii. Ea s-a impus mult mai puțin datorită sistemului său de gândire sau interogațiilor cu caracter filosofic cărora le dădea naștere și mai mult datorită capacității sale de a oferi o soluție imediată moralei sexuale a societății liberale și puritane. Grație psihanalizei, omul vinovat nu mai era condamnat să trăiască în infernul pasiunilor sale, ci era susceptibil să se elibereze de sub povara lor; grație psihanalizei, el nu ar mai fi constrâns de o sexualitate diabolică, ci ar putea să se detașeze de ea. Or, așa cum am subliniat deja, nimic nu este mai străin de gândirea freudiană decât acest ideal igienist care presupune că sexualitatea ar fi ceva morbid, iar un individ normal ar trebui să o mărturisească pentru a-și șterge din minte urma unui păcat originar.

Fritz Wittels, discipol vienez al lui Freud, devenit american, a consacrat acestui subiect, în *Memoriile* sale, un capitol de o mare luciditate: „Solul pe care a încolțit și s-a dezvoltat psihanaliza a fost distrus pentru un secol. Viitorul ei depinde în totalitate de America, ceea ce

înseamnă fie că pe viitor nu va mai exista psihanaliză, fie că aceasta ar trebui să prospere în America [...]. Să-mi fie îngăduit, deci, să îmi exprim anumite temeri în ceea ce privește acest viitor. Minunatul spirit științific al Americii s-a dedicat până acum dimensiunilor, măsurării și cântăririi, cifrelor și statisticilor [...]. Americanii sunt capabili să înțeleagă [proiecteze[12]] cele mai înalte clădiri, cele mai lungi apeducturi, cele mai adânci falii [...]. Ei sunt dornici să colecționeze cele mai scumpe picturi în cele mai mari muzee sau în castelele celor mai bogați oameni. Ei sunt mai puțin în măsură să abordeze științific lumea irațională a sufletului, abordare pe care fie o resping pe motiv că nu ar fi științifică, fie o acceptă sub forma unor doctrine pseudo-științifice tipic americane, cum ar fi Christian Science, buchmanismul[13] sau, mai spre vest, doctrinele evanghelice propovăduite de preotese în veșminte albe[14]."

După ce, vreme de treizeci de ani, psihanaliza a servit drept liant în elaborarea nosologiei psihiatrice, ea a fost, în cele din urmă, respinsă: oare psihotropele și celelalte modele explicative ale psihicului, având la bază DSM IV sau noile mitologii cerebrale, nu ofereau soluții terapeutice mai rapide acestor faimoase „dezordini" care închideau subiectul într-o simptomatologie comportamentală? Așa se face că, după cum subliniază foarte bine istoricul Nathan Hale, partizanii antifreudismului american din anii 1970-1990 au recurs, împotriva psihanalizei, la aceleași metode ca și freudienii entuziaști de la începutul secolului[15]. Și ei au propus eva-

---

[12] Citez acest text în slaba sa traducere în limba franceză.

[13] De la Franck Buchman, fondatorul „Reînarmării morale", o mișcare sectară ce-și propunea „regenerarea omului".

[14] Fritz Wittels, *op. cit.*, pp. 170-171.

[15] Vezi Nathan G. Hale, *Freud and the Americans. The Beginnings of Psychoanalysis in the United States 1876-1917*, vol. 1 (1971), New

luări, probe, sondaje de eficacitate: pe scurt, un întreg arsenal experimentalist, incapabil să dea seamă de realitatea practicii și a teoriei psihanalitice.

Conștient de aceste derive, Freud și-a exprimat ostilitatea în repetate rânduri, sub forma unui anti-americanism destul de rudimentar: „Acești primitivi, sublinia el în 1928, se interesează prea puțin de o știință care nu se poate converti direct într-o practică. Ceea ce este cel mai rău în stilul de abordare al americanilor este așa-zisul lor spirit deschis, datorită căruia ajung să se simtă magnanimi și superiori nouă, europenilor cu vederi înguste [...]. Cu siguranță, americanul și psihanaliza se potrivesc atât de puțin, încât îmi amintesc de comparația lui Grabbe: e ca și când un corb și-ar pune o cămașă albă[16]."

Atitudinea cea mai reprezentativă pentru cruciada scientistă din zilele noastre îi aparține lui Adolf Grünbaum. Fizician de marcă, filosof, iar apoi profesor de psihiatrie, el s-a specializat în antifreudism prin 1970. În lucrarea sa din 1984, intitulată *Fundamentele psihanalizei*[17], care a avut un enorm ecou dincolo de Atlantic, relua argumentul clasic al adepților mitologiei cerebrale, reproșându-i lui Freud că a abandonat *Proiect de psihanaliză*, renunțând să facă din psihanaliză o știință naturală. Pentru a-și susține ar-

York, Oxford, Oxford University Press, 1995, vol. 2: *The Rise and Crisis of Psychoanalysis in the United States*, și : *L'Introduction de la psychanalyse aux États-Unis. Autour de James Jackson Putnam* (Londra, 1968), Paris, Gallimard, 1978.

16 Fritz Wittels, *op. cit.*, pp. 150-151.

17 Adolf Grünbaum, *Les Fondements de la psychanalyse* (Los Angeles, 1984), Paris, PUF, 1996. După apariția acestei lucrări, autorul a publicat o „prezentare" în care răspunde criticilor care i-au fost adresate. Această prezentare a fost publicată în limba franceză înainte de apariția cărții din 1984, sub titlul *La Psychanalyse à l'épreuve*, Paris, Éd. De l'Éclat, 1993.

gumentația, Grünbaum atacă tezele a trei filosofi care, în opinia sa, nu înșelaseseră nimic din demersul freudian: Karl Popper, Paul Ricœur și Jurgen Habermas[18]. Primului dintre aceștia îi reproșa afirmația că psihanaliza ar fi „neinfirmabilă" științific, neputând fi supusă la teste de infirmabilitate în felul științelor naturale. Celui de-al doilea îi critica atitudinea eronată față de Freud. Vrând să facă din psihanaliză o știință, acesta n-ar fi înțeles că ea va rămâne întotdeauna o „hermeneutică a profunzimilor", asociată unei metode de reflecție asupra propriei persoane. În fine, Grünbaum îl acuza pe cel de-al treilea că ar fi transformat psihanaliza într-o hermeneutică lipsită complet de un suport experimental.

Pe scurt, Grünbaum ataca furibund un discurs filosofic (Popper, Ricœur, Habermas) preocupat fie să critice ambivalențele scientismului freudian, fie să privilegieze un model în care subiectul era exclus din domeniul științei. Așa cum am subliniat deja, deși începând din 1896 *renunțase la ea*, Freud a simțit mereu ispita de a face din psihanaliză o știință naturală în virtutea căreia inconștientul ar fi doar produsul activității cerebrale. Faptul că a renunțat la acest proiect, continuând totuși să viseze la el, nu înseamnă, bineînțeles, că a refuzat să facă din psihanaliză o diciplină științifică. De altfel tocmai acesta este motivul pentru care a adoptat față de mitologiile cerebrale o atitudine critică cu mult mai științifică decât cea a scientiștilor[19].

---

[18] Karl Popper, *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique* (New York, 1962), Paris, Payot, 1985; *Le Réalisme et le but de la science* (1983), Paris, Hermann, 1990. Paul Ricœur, *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965. Jürgen Habermas, *Connaissance et Intérêt*, Paris, Gallimard, 1976.

[19] Privitor la această chestiune vezi partea a treia a lucrării de față, capitolul 1.

Împotriva acestui discurs filosofic, Grünbaum susținea, deci, că visul freudian trebuia luat *ad litteram*. Dar, spunea el în esență, dacă Freud a cutezat să abandoneze adevărata știință înainte chiar de a-și fi construit propriul sistem de gândire, întregul său aparat conceptual trebuia înlăturat neștiințific. Urma apoi o demolare în toată regula a tuturor ipotezelor psihanalizei: metoda sa clinică n-ar fi decât o escrocherie bazată pe un efect placebo; construcția sa metapsihologică ar ascunde un vast program de totalitarism interpretativ, axat pe atribuirea unei semnificații arbitrare acțiunilor sau gândurilor; în fine, disputele de școală din sânul psihanalizei nu ar fi altceva decât expresia unor fanatisme parohiale, lipsite de valoare intelectuală. De altfel, Grünbaum îl ataca atât pe Freud, cât și pe succesorii săi (Winnicott sau Kohut), acuzați, ca și mentorul lor, de a fi niște pseudo-savanți.

De fapt, fizicianul Grünbaum exploata în mod tendențios rezultatele sondajelor de evaluare a psihanalizei efectuate în Statele Unite începând din 1952. Așa cum am văzut deja[20], aceste sondaje nu ofereau un răspuns tranșant la întrebarea dacă psihanaliza este sau nu superioară celorlalte psihoterapii. Ele demonstrează însă, fără doar și poate, că tratamentele psihice sunt, una peste alta, de o mare eficacitate („reușite" în proporție de 80%). Prin urmare, ele reprezintă dovada faptului că antifreudismul fanatic al lui Grünbaum nu are câtuși de puțin un caracter științific.

În materie de validare pe cale experimentală, Grünbaum se mulțumea să discrediteze unul dintre cazurile ilustre ale lui Freud: Omul cu șobolani, pe numele sau adevărat Ernst Lanzer[21].

---

[20] Vezi prima parte a acestei cărți.

[21] Sigmund Freud, „Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose" (1909), traducerea franceză în *Cinq Psychanalyses*, Paris,

În cursul tratamentului, Freud făcuse legătura între teama de șobolani și o amintire din copilărie povestită de Lanzer. Acesta din urmă ar fi fost pedepsit de tatăl său pentru că s-a masturbat. Comentând acest pasaj, Grünbaum îl suspecta pe Freud că a luat *ad litteram* spusele pacientului și că a dat crezare acestui episod infantil care, poate, nici nu existase vreodată. Apoi, îi reproșa că a stabilit o relație de cauză-efect între teama de șobolani și nevroza obsesională. Pe scurt, îl acuza că a inventat un sistem de interpretare care nu corespundea la nimic real.

Bineînțeles că i s-ar putea replica lui Grünbaum cu un alt argument, luat dintr-o altă cură freudiană, acela al Omului cu lupi, pe numele său adevărat Serghei Constantinovici Pankeiev.

În cursul acestei analize, Freud reconstruise o scenă primitivă sprijinindu-se pe visul pacientului său. La vârsta de 18 luni, Serghei i-ar fi văzut pe părinții săi , în genunchi pe cearșafuri albe, acuplându-se de trei ori *a tergo*. Întrebat despre acest lucru după mulți ani, Pankeiev a declarat că fără îndoială această scenă n-a avut loc niciodată, deoarece în Rusia copiii nu dormeau în camera părinților. Dar a adăugat imediat că această scenă primitivă reconstruită de Freud dobândise pentru el o imensă valoare de adevăr. În fine, el sublinia că, după nenumărate vizite fără rezultat la clinică, psihanaliza a fost primul și singurul tratament care l-a eliberat de angoase și a dat un sens vieții sale[22].

PUF, 1954, pp. 199-261; *L'Homme aux rats. Journal d'une analyse* (notițele lui Freud transcrise de Elza Ribeiro Hawelka), Paris, PUF, 1974.

22 Sigmund Freud, „À partir de l'histoire d'une névrose infantile", O.C., XIII, Paris, PUF, 1988, pp. 1-119. Muriel Gardiner, *L'Homme aux loups par ses psychanalystes et lui-même* (New York, 1971), Paris, Gallimard, 1981. Karin Obholzer, *Entretiens avec l'Homme aux loups*

Dacă acest exemplu demonstrează că în anumite ocazii Freud poate elabora o scenă imaginară în scopul de a-i oferi pacientului accesul la semnificaţia destinului său, un alt exemplu atestă faptul că i s-a întâmplat să compună o scenă care a avut loc efectiv.

Cam prin 1925, chiar de la începutul tratamentului psihanalitic, Marie Bonaparte îi povesteşte lui Freud un vis în care ea se vede în leagănul din copilărie, asistând la scene de coit. În chip de interpretare, Freud afirmă pe un ton ferm că pacienta nu numai ca a auzit aceste scene, ca majoritatea copiilor care dorm în camera părinţilor, ci le-a şi *văzut la lumina zilei.* Marie Bonaparte, care avea un caracter foarte diferit de cel al lui Serghei Pankeiev, respinge această afirmaţie, argumentând că n-a avut niciodată mamă. Freud nu cedează şi sugerează prezenţa doicii. Preocupată de dovezi experimentale, prinţesa se hotărăşte să-l întrebe pe fratele vitreg al tatălui său, care se ocupa de cai în casa în care ea copilărise. Evocând în faţa lui marea importanţă ştiinţifică a psihanalizei, izbuteşte să-l facă să-şi mărturisească aventura din tinereţe cu doica. Şi astfel moşneagul povesti cum făcuse odinioară dragoste, în plină zi, în faţa leagănului Mariei... Ea asistase, deci, în realitate la scene de felaţie, coit şi cunnilingus[23].

Aceste relatări clinice arată că Freud făcea o delimitare între cunoaştere şi adevăr. Aidoma lui Socrate, el actualizează ideea că subiectul descoperă prin dialog ceea ce era refulat: scena primitivă, ca fiind la originea

(Hamburg, 1980), Paris, Gallimard, 1981. Legat de diferitele interpretări ale celor două cazuri, vezi Élisabeth Roudinesco şi Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse, op. cit.*

23 Marie Bonaparte, *Cinq Cahiers écrits par une petite fille entre sept ans et demi et dix ans, avec leurs commentaires*, 4 volume, 1939-1951, imprimate pentru autor; „Extraits du Cahier I", *L'Infini*, 2, primăvara 1983, pp. 76-89.

existenței sale și a diferențelor între sexe. Nu contează prea mult dacă această scenă este sau nu inventată, din moment ce ea enunță adevărul unei structuri originare care îl pune pe om față în față cu destinul său și cu tragedia dorinței sale. Să mergem mai departe: această scenă își trage forța semnificativă din faptul că a fost construită. Or, tocmai această disjuncție, constatabilă totuși prin relatările din timpul curei și în mărturiile pacienților, este inadmisibilă pentru adepții scientismului, care asimilează intelectul cu un lucru, iar cunoașterea cu adevărul. De altfel, din aceleași motive ei concep comportamentul uman ca pe un *pattern*, iar creierul — ca fiind producătorul *cogito*-ului.

Procedând așa, ei comit o eroare științifică. Într-adevăr, ei văd în experimentare singura dovadă posibilă a unui adevăr subiectiv, fără să sesizeze vreodată diferența dintre științele naturii și științele umane.

Evident că în cercetările biologilor sau ale fizicienilor nu intervine în nici un fel opinia genei, a atomului sau a moleculei. Or, adepții scientismului și ai mitologiilor cerebrale procedează ca și când fiziologia creierului ar putea fi interogată în felul unui subiect capabil să relateze adevărul asupra unor experiențe trăite.

Este de ajuns să cităm mărturia psihiatrului și psihanalistului francez Corinne Hamon, pentru a înțelege impasul la care conduce un astfel de demers: „O pacientă ce suferea de mult timp de o stare depresivă a venit să mă consulte. Fusese deja tratată de o mulțime de medici generaliști. Am avut o convorbire cu ea și i-am prescris un antidepresiv. Aceste medicamente își fac efectul intr-un interval de cinci până la zece zile. Or, soțul ei mi-a telefonat chiar a doua zi ca să-mi spună că bolnava se simțea mult mai bine. Cineva o ascultase așa cum nimeni nu o mai făcuse până atunci. Ea putuse să

se descarce de o parte din povara depresiei și să-și pună unele întrebări despre ea însăși pe care nu și le mai pusese niciodată[24]."

Integrismul lui Grünbaum ajungea la desființarea oricărei forme de argumentare care nu avea la bază un fapt constatat. Din acest motiv, la sfârșitul lucrării sale autorul se lansează într-o speculație dubioasă pe tema seducției. Pentru a-i sesiza semnificația, trebuie ca miza problematicii freudiene a sexualității să fie foarte bine înțeleasă.

Am văzut că împrejurările care au făcut posibilă apariția teoriei freudiene a libertății subiective includeau atât renunțarea la diversele mitologii cerebrale elaborate la sfârșitul secolului al XIX-lea, cât și renunțarea la o explicație pur traumatică a cauzalității psihice. De aici evenimentul din 1897 și celebra „scrisoare din ziua echinocțiului": abandonarea de către Freud a teoriei seducției. Or, în momentul în care, în Statele Unite, deriva scientistă ducea la sfărâmarea modelului freudian al inconștientului, un alt val de nebunie, de data aceasta puritană, ataca o altă componentă importantă a sistemului freudian: teoria fantasmei.

În 1980, Kurt Eissler, care răspundea de Sigmund Freud Archives (SFA) și Anna Freud au hotărât să încredințeze sarcina publicării integrale a scrisorilor lui Freud către Fliess unui cadru universitar american format în pepiniera de la International Psychoanalytical Association (IPA). Jeffrey Moussaieff Masson a luat cunoștință de conținutul arhivelor, pe care l-a interpretat într-un mod barbar, pornind de la ideea că în ele se gă-

24 Vezi *Le Nouvel Observateur*, „La science contre la psychanalyse", 1-7 noiembrie 1990, p. 27.

sea un adevăr ascuns, un secret rușinos. Așa se face că el a afirmat, fără a avea nici cea mai mică dovadă, că Freud a renunțat din lașitate la teoria seducției. Fiindcă nu a îndrăznit să facă cunoscute lumii întregi atrocitățile comise de către toți adulții asupra tuturor copiilor, Freud ar fi inventat noțiunea de fantasmă în scopul de a masca realitatea traumatică a abuzului sexual aflat la originea nevrozelor; el ar fi, așadar, pur și simplu un banal falsificator.

În 1984 Masson a publicat o carte consacrată acestui subiect, *Realul escamotat*[25], care s-a numărat printre cele mai mari *best-seller*-uri de psihanaliză americane din a doua jumătate a secolului. Contrazicându-i pe adepții teoriei fantasmei, lucrarea venea să întărească tezele istoriografiei revizioniste[26]. Scopul era, într-adevăr, acela de a demonstra că minciuna lui Freud pervertise America, aliniindu-se unei forțe ce avea la bază opresiunea: luarea în stăpânire a femeilor de către bărbați, a copiilor de către adulți, a elanului natural de către concept etc.

Cu toate că a fost aspru criticată de către majoritatea mișcărilor feministe, teza seducției traumatice apărea din nou ca unica soluție a enigmei unei sexualități care devenise din nou brutală și detestabilă. Ca și Masson, celebra avocată Catharina MacKinnon a îmbrățișat ideea minciunii lui Freud. Ea s-a specializat în procesele de hărțuire sexuală, încercând să impună principiul conform căruia *toate femeile*, fără excepție, ar fi fost cândva,

---

[25] Jeffrey Moussaieff Masson, *Le Réel escamoté*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984. Vezi și Janet Malcolm, *Tempête aux Archives Freud* (1984), Paris, PUF, 1986.

[26] Termenul de revizionism a fost adoptat de un anumit număr de cercetători americani care cer o „revizuire" a conceptelor fundamentale ale teoriei freudiene. Acest curent nu are nici o legătură cu negaționismul care contestă existența camerelor de gazare.

în copilărie sau la vârsta adultă, victimele unui abuz din partea bărbaţilor. Ea propunea chiar folosirea de diverse procedee — anchete de tip inchizitorial, persuasiune, hipnoză, psihofarmacologie etc. — pentru a descoperi în inconştientul subiecţilor urmele unei seducţii refulate. Aşa a apărut ideea că sexualitatea ar fi *în sine şi întotdeauna* un ultragiu impus corpului femeilor. În 1992, Judith Herman a publicat o carte în care revizuia istoria isteriei în sensul unei revalorizări a traumei. Autoarea susţinea că, într-o primă fază, aceasta ar fi apărut în discursul lui Charcot ca un ecou al republicanismului francez. Ea s-ar fi emancipat apoi în 1920, o dată cu prăbuşirea cultului războiului şi cu răspândirea pacifismului, pentru a se dezvălui, în fine, în cadrul mişcării feministe, ca pură violenţă sexuală traumatică[27].

Abandonarea teoriei fantasmei în favoarea unei reveniri la teoria seducţiei s-a produs simultan cu revalorizarea ideii de inconştient gândit în termeni de disociere şi de automatism mental. Drept urmare, sindromul „personalităţii multiple" a cunoscut o extindere considerabilă în Statele Unite, pe măsură ce DSM III şi IV au adoptat un nomenclator din care nosologia freudo-bleuleriană dispăruse.

Fenomenul „personalităţii multiple", definit ca o tulburare a identităţii, s-a dezvoltat în secolul al XIX-lea, pentru a dispărea pe la 1910, în momentul în care, sub influenţa celei de-a doua psihiatrii dinamice şi a concepţiei freudiene asupra nevrozei, femeile, principalele sale victime, au început să fie privite ca subiecţi în sensul deplin al cuvântului şi nu ca nişte iluminate, abuzate sexual şi încătuşate de o conştiinţă dezarticulată. Acest sin-

---

[27] Catharina MacKinnon, *Feminism Unmodified : Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge, 1987. Judith Herman, *Trauma and Recovery*, New York, Basic Books, 1992.

drom, descris în mod remarcabil de Henri F. Ellenberger, a inspirat numeroase creații literare. El se traducea, în plan clinic, prin coexistența, într-un subiect, a mai multor personalități separate între ele, fiecare putând prelua, pe rând, controlul asupra celorlalte[28].

În 1972, noțiunea de personalitate multiplă era privită ca o curiozitate datând din alte timpuri. Din 1920 fuseseră înregistrate numai o duzină de cazuri. Or, cu începere din 1986, numărul pacientelor atinse de acest sindrom a fost estimat la 6 000. În 1992, se considera că o persoană din douăzeci suferă de această tulburare, astfel încât în toate orașele Americii de Nord unele clinici s-au specializat în tratarea noii epidemii[29].

Această creștere deconcertantă este dovada că nosologia indusă de diversele revizuiri aduse DSM a regresat. Pacientelor care sufereau de tulburări isterice sau de psihoze li s-a pus un diagnostic de personalitate multiplă pentru că nu mai puteau fi încadrate într-o clasificare semnificativă. Acest sindrom ține, într-adevăr, de un model de societate în care femeia este asimilată unei victime abuzate sexual și care își caută cu disperare o identitate.

În urma afacerii Masson, curentul revizionist american s-a dedat discreditării doctrinei freudiene și a lui Freud însuși, redevenit savantul diabolic, vinovat de relații abuzive în interiorul propriei familii. Deja din 1981, Peter Swales susținea, bineînțeles fără nici cea mai mică dovadă, că Freud ar fi întreținut raporturi sexuale cu

---

28 Vezi Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, *op. cit.*

29 Ian Hacking a descris acest fenomen în cartea sa *L'Âme réecrite, étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire* (New Jersey, 1995), Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998. El atribuie însă cauzele acestui fenomen obsesiei americanilor pentru abuzurile sexuale comise asupra copiilor, și nu cruciadei antifreudiene.

cumnata sa, Minna Bernays, că ar fi lăsat-o însărcinată şi că apoi ar fi obligat-o să facă un avort.

Apărută prin 1978, istoriografia revizionistă a fost iniţial extrem de creativă. Cercetătorii care aparţineau acestei mişcări, dorindu-se urmaşi ai marelui istoric Henri F. Ellenberger, produseseră lucrări remarcabile: acest lucru este valabil mai cu seamă în cazul lui Frank Sulloway, autorul unei lucrări monumentale despre originile biologice ale gândirii freudiene[30]. Aceşti istorici puneau în discuţie pe drept cuvânt canoanele istoriei oficiale, moştenite de la Ernest Jones şi mai ales de la Kurt Eissler, principalul organizator, după cel de-al doilea război mondial, al Arhivelor Sigmund Freud (SFA), depuse la Library of Congress (LOC) din Washington. Însă, după câţiva ani de luptă aprigă împotriva ortodoxiei freudiene, curentul revizionist a devenit în aşa măsură antifreudian, încât a renunţat la studiile savante lansându-se cu fanatism în dezbaterea de idei[31].

În contextul anilor '90, ipotezele lansate de unii dintre revizionişti au fost o adevărată mană cerească pentru adepţii scientismului care totuşi nu le împărtăşeau. Ele veneau în sprijinul ideii că un traumatism, adică o urmă *vizibilă*, şi deci presupusă a fi înscrisă în memorie, putea constitui o explicaţie a dereglărilor subiective. Devenea astfel posibilă o joncţiune între o practică terapeutică ce-şi propunea să exploreze creierul omenesc pentru a descoperi în el originea unei patologii şi o psihologie coercitivă bazată când pe hipnoză, când pe psihofarmacologie şi care permite înlocuirea psihanalizei

---

30 Frank J. Sulloway, *Freud, biologiste de l'esprit*, *op. cit.*

31 În Statele Unite aceste excese au fost denunţate într-o manieră foarte competentă de către Paul Robinson, *Freud and his Critics*, *op. cit.*

cu o tehnologie a mărturisirii sau cu o evaluare simptomatologică de tip comportamental.

Două cazuri, alese dintre mii de altele asemănătoare, demonstrează amploarea pe care o luase această căutare obsesivă a abuzului sexual și a personalității multiple, în momentul în care, o dată cu căderea comunismului și în lipsa oricărei contra-puteri, societatea americană părea a se fi abandonat trup și suflet triplei dominații morale a scientismului, a liberalismului și a demonizării sexului.

Primul caz este cel al unei studente în vârstă de 19 ani, ale cărei relații cu tatăl său erau conflictuale și a cărei existență s-a transformat la sfârșitul anului 1989 într-un calvar. Tânăra prezenta simptome de depresie și bulimie, asociate cu repulsie față de banane, brânză topită și maioneză; cu acordul părinților, ea s-a hotărât să urmeze un tratament într-un centru medical destinat persoanelor cu o bună situație financiară. Odată încăpută pe mâna unui psiholog care se ocupa de relațiile cu familia și a unui psihiatru, a fost inclusă numaidecât în categoria „abuzate sexual". Acest diagnostic a fost stabilit de către medicul psihiatru pornind de la o ipoteza conform căreia bulimia ar fi în 80% din cazuri simptomul unui abuz sexual petrecut în cursul copilăriei sau al adolescenței.

Or, această ipoteză este complet falsă. Toate studiile asupra bulimiei demonstrează că, fiind un simptom printre altele, ea poate fi de natură psihică, hormonală sau genetică, în funcție de gravitatea sa. În plus, ea poate apărea în numeroase situații: la pacienți depresivi, isterici, perverși, ipohondri, schizofrenici etc., și nu presupune ca atare, în nici un caz, existența unui abuz sexual[32].

---

[32] Vezi în acest sens cartea *La Meilleure Façon de manger*, de Michelle Le Barzic și Marianne Pouillon, Paris, Odile Jacob, 1998.

După ce a urmat o vreme tratamentul, tânăra a evocat vagi amintiri ale unor atingeri din partea tatălui ei, însă fără nimic precis. Obsedat să descopere o dovadă palpabilă a abuzului sexual, psihiatrul a hotărât atunci să-i administreze pacientei un ser al adevărului (amital de sodiu), pentru a face să iasă la suprafață amintirile refulate. Sub efectul drogului, tânăra a povestit scene extravagante: în copilărie, tatăl ei o viola, o obliga să-i facă felații și să facă la fel și cu câinele familiei. Cuprinși de delirul lor interpretativ, cei doi terapeuți au afirmat atunci că aceste amintiri regăsite explicau aversiunea pacientei față de brânza topită, banane și maioneză. Refuzul acestor trei alimente, spuneau ei, era simptomul clar al abuzului sexual.

Împinsă de terapeuți, tânăra i-a mărturisit mamei sale „adevărul". Aceasta a obținut divorțul și custodia copiilor, în timp ce tatăl, sub povara acestor „revelații" și a zvonului că este pedofil, și-a pierdut slujba. Până la urma cazul a ajuns în justiție. Tatăl a depus plângere împotriva terapeuților, iar avocații săi, plătiți cu bani grei, au chemat experți specializați în detectarea manipulatorilor de false amintiri, despre care se știa deja că distruseseră viețile a zeci de mii de familii americane. După expertize și contra-expertize, juriul s-a convins, cu zece voturi pentru și două împotrivă, că bărbatul nu întreținuse niciodată relații sexuale cu fiica sa. Sprijinită de mama sa, aceasta a reconfirmat totuși cele povestite. În ce privește tribunalul, acesta i-a condamnat pe psihiatru și pe psiholog la o amendă usturătoare pentru „neglijență gravă", comisă „fără intenția de a dăuna"[33].

---

[33] Vezi Frédéric Filloux, „Échec aux manipulateurs du souvenir en Californie", *Libération* din 17 mai 1994, p. 20.

Fără intenția de a dauna: vedem aici cum niște ucenici vrăjitori, căptușiți cu diplome și obsedați de ideea experimentului și a abuzului sexual, s-au crezut îndreptățiți să pătrundă prin efracție în inconștientul unei alte persoane. Rezultatul acestei afaceri dezastruoase, în care s-a șters fără urmă linia de demarcație trasată de Freud între traumă și fantasmă, este că nici pacienta și nici cei din jurul ei nu vor putea cunoaște vreodată adevărul și că ea va rămâne victima unui sistem bazat el însuși pe un delir victimologic și pe banalizarea unei ideologii scientiste.

Cel de-al doilea caz, datând din aceeași perioadă, este povestea unei femei căreia, cu ajutorul DSM, i s-a pus diagnosticul de personalitate multiplă. Atunci când a fost agresată sexual de un bărbat și a adus cazul în fața tribunalului, procurorul a susținut că ea avea douăzeci și una de personalități și că nici una dintre acestea nu consimțise să întrețină raporturi sexuale. Juriștii și psihiatrii au discutat atunci, pentru a stabili dacă diferitele personalități ale acestei femei erau capabile să depună mărturie sub jurământ și dacă fiecare dintre ele avusese sau nu propriile aventuri sexuale. În 1990, bărbatul a fost găsit vinovat, pentru că trei dintre personalitățile victimei depuseseră mărturie împotriva lui. Dar, în urma unei contra-expertize, a avut loc un nou proces. Anumiți psihiatri au afirmat, de astă dată, că femeia avea patruzeci și șase de personalități, și nu douăzeci și una. Trebuia deci să se stabilească dacă aceste noi personalități urmau să depună și ele mărturie în proces...[34]

Astfel de cazuri sunt de acum frecvente pe continentul american. Ele demonstrează gradul de fanatism la

---

[34] Acest caz incredibil este relatat de Stuart Kirk și Herb Kutchins, *Aimez-vous le DSM?..., op. cit.*, p. 22.

care se poate ajunge pornind de la ideea că orice act sexual este în sine un păcat, un viol, o traumă, iar orice inconștient este o instanță disociată, în care subiectivitatea nu-și are locul.

În pofida acestor derive, nu trebuie niciodată uitat faptul că America, pe care Freud o detesta atât, este totuși cea care a oferit psihanalizei cele mai frumoase ceasuri de glorie, după ce a salvat-o de pericolul nazist. În plus, cele mai bune lucrări privind istoria freudismului și a lui Freud însuși au fost publicate pe teritoriul american; mărturie stau scrierile lui Peter Gay, Carl Schorske, Nathan Hale, Yosef Hayim Yerushalmi și ale multor altora. Nici o altă țară nu s-a arătat atât de pasionată de invenția vieneză și nicăieri nu au existat mai multi adepți ai curei psihice. De altfel, exista în mod neîndoielnic o legătură între această pasiune și furia antifreudiană dezlănțuită în zorii noului veac.

În încheierea acestui capitol, să revenim la Adolf Grünbaum, principalul reprezentant american al antifreudismului de inspirație scientistă. Concluziile lucrării sale sunt în dezacord atât cu susținerile adepților sexologiei libertare, favorabile pedofililor, cât și cu cele ale puritanilor, care reduc actul sexual la un abuz. Acest dublu dezacord nu urmărește însă să scoată în evidență strania similitudine teoretică existentă între cele două atitudini, ci să le opună ideea că doar printr-o experimentare cu calcule și eșantioane s-ar putea stabili dacă, ajunși la vârsta adultă, subiecții care au suferit abuzuri în copilărie sunt sau nu mai marcați decât cei care nu au trăit o astfel de dramă.

Grünbaum nu-și pune niciodată întrebări legate de natura tulburării de care suferă subiecții care au fost victimele unui abuz față de cealaltă categorie de su-

biecți, care câteodată prezintă simptome mult mai perturbante decât cele rezultate în urma unor violențe sexuale. Abordările de acest tip, în care se încearcă măsurarea unei stări psihice mai degrabă decât înțelegerea semnificației sale specifice, nu au, de bună seamă, nici o valoare științifică, din moment ce nu țin cont de realitatea stării subiectului.

Dar nu acesta este lucrul cel mai grav, ci faptul că, adoptând o pretinsă atitudine „obiectivă", ești condamnat să privești în același mod și fără a face deosebiri delictele (pedofilie, viol), transgresiunile (incest între adulți) și simplele nevroze. Astfel obiectivitatea scientistă nu este decât un paravan în spatele căruia se ascunde bucuria prilejuită de abolirea oricărei relații a omului cu Legea și deci cu ceea ce e interzis.

Va trebui oare într-o bună zi, pentru a da satisfacție acestor aberații, să introducem într-o cușcă de laborator un grup de copii însoțiți de pedofili, iar într-o alta un alt grup de copii încadrați de educatori cu o morală ireproșabilă? Și, după aceea, să așteptăm câțiva ani pentru a observa diferențele și a le da expresie cantitativă pentru a conchide, în final, după numeroase ezitări, dacă au existat sau nu traumatisme?

4

Un scientism francez

În Franța, ostilitatea scientistă față de psihanaliză nu a îmbrăcat niciodată forma unui conflict atât de pătimaș. În prima jumătate a secolului, atacurile au fost îndreptate în principal împotriva „pansexualismului“ freudian, asimilat în permanență unei decadențe „teutone“. Inamicii noii doctrine o numeau în derâdere „stiință nemțească“ și o considerau incapabilă să dea seamă de subtilitățile geniului latin sau cartezian. Confruntați cu această situație, unii pionieri au încercat să „francizeze“ psihanaliza. A făcut-o îndeosebi Édouard Pichon, singurul care a dat o oarecare coerență acestui proiect iluzoriu. Împotriva șovinismului, suprarealiștii — în frunte cu André Breton — și-au revendicat apartenența la o concepție romantică despre inconștient.

În orice caz, în Franța rezistența față de psihanaliză nu s-a manifestat niciodată în forma exclusivă a scientismului, iar această tendință a rămas minoritară, în ciuda tuturor eforturilor făcute de reprezentanții psihologiei, care n-au pierdut nici o ocazie de a denunța caracterul „non experimental“ al curei freudiene. Cât despre doctrină, ea nu a fost niciodată receptată în Franța ca o

ideologie a fericirii, ci ca instrument de critică a tuturor tentativelor de normalizare a subiectivității.

După cel de-al doilea război mondial, tematica pansexualismului și a „francizării" a căzut în desuetudine. Dezbaterile care-i puneau față în față pe adepții și pe adversarii psihanalizei au luat atunci o turnură ideologică, politică sau filosofică. Psihanaliza, criticată violent de partidul comunist între 1948 și 1956, a devenit și ținta atacurilor venite din partea bisericii catolice. Apoi, începând de prin anii 1965-1970, ostilitățile au încetat. Sprijinindu-se pe reflecțiile lui Louis Althusser[1], comuniștii francezi și-au revizuit pozițiile. Cât despre biserica catolică, aceasta s-a văzut nevoită să accepte un compromis, datorită răspândirii practicii tratamentului psihanalitic în rândul preoților. De altfel, datorită în parte și cursurilor lui Jacques Lacan, principalele dispute s-au purtat pe terenul unei psihiatrii dominate de tratamentul psihanalitic și într-un context în care filosofii și antropologii, de la Sartre la Merleau-Ponty, iar apoi de la Lévi-Strauss la Foucault și Derrida, își luau ca subiect de reflecție aparatul conceptual freudian[2].

Astfel s-a putut contura un nou decupaj al științelor umane, a cărui miză principală era elucidarea noțiunii freudiene de inconștient. Pentru filosofii existenței, interogația se referea la compatibilitatea dintre determinarea inconștientă și libertatea subiectivă, în vreme ce structuraliștii se întrebau dacă inconștientul pulsional al lui Freud putea sau nu să fie desprins de biologie și inclus într-o teorie generală a sistemelor simbolice.

---

1 Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock-IMEC, 1993.

2 Vezi Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, *op. cit.*, și Serge Moscovici, *La Psychanalyse, son image et son public* (1961), Paris, PUF, 1976.

De-a lungul acestei perioade, singura lucrare a unui francez, comparabilă cu cea a lui Grünbaum — şi ea a avut un succes considerabil —, a fost cea publicată de Pierre Debray-Ritzen: *La Scolastique freudienne*[3]. Debray-Ritzen, pedopsihiatru şi medic de spital, adoptă o atitudine la fel de fanatică împotriva psihanalizei ca şi cea a omologului său american. În numele ştiinţei, el îi reproşa lui Freud ca şi-a abandonat *Proiectul* şi ştiinţele naturii pentru a deveni artizanul unei noi hermeneutici, taxată drept „scolastică". Catalogând isteria drept o boală „neuronală" şi „o grimasă profundă" şi afirmând că schizofrenia se reducea la o anomalie genetică, el opunea inconştientului freudian *pattern*-ul culturaliştilor, iar teoriei fantasmei — pe cea a traumei. În fine, el accentua ideea că visele nu au nici o altă semnificaţie în afară de cea inventată de terapeuţi în scopul de a escroca pacientul.

Debray-Ritzen nu s-a mulţumit să-l declare pe Freud şarlatan, ci i-a atacat şi pe Melanie Klein (taxată drept „nebună"), şi René Spitz. Iar, pentru a da o explicaţie carenţelor afective ale copiilor abandonaţi în orfelinate, el nu pregetă să invoce cauze genetice. Ataşat extremei drepte franceze, şi în special Noii Drepte, Debray-Ritzen îşi împodobea discursul scientist cu o „morală": el condamnă, într-adevăr, atât divorţul şi avortul, cât şi religia iudeo-creştină, care, în viziunea sa, era ostilă progresului adevăratei ştiinţe materialiste. De unde revendicarea unui ateism furibund, bazat pe cultul paganismului.

Deşi argumentele lui Debray-Ritzen erau aceleaşi cu cele ale adepţilor omului cerebral, ele aveau un alt fun-

---

3 Pierre Debray-Ritzen, *La Scolastique freudienne*, Paris, Fayard, 1972.

dament politic. De altfel, nici una dintre celelalte lucrări antifreudiene apărute mai târziu — cele ale lui Jean-Pierre Changeux și Marcel Gauchet, sau ale cognitiviștilor francezi — nu desființează atât de radical opera lui Freud. În majoritatea cazurilor, criticile sunt îndreptate împotriva concepției psihanalitice asupra inconștientului. Dar în Franța totul se petrece ca și când omul Freud ar fi cumva inatacabil.

Partizanii scientismului și ai reducerii psihicului la neural — de la Grünbaum la Changeux, trecând prin Debray-Ritzen — au totuși ceva în comun: o respingere totală a religiei. Trebuie să menționăm că acest ateism nu se aseamănă câtuși de puțin cu cel al lui Freud sau al succesorilor Luminilor și nu se inspiră nici din idealurile Renașterii. El constă mai degrabă într-un fel de religie a științei, ceea ce conduce la un adevărat obscurantism pentru că neagă tot ceea ce, în om, ține de psihic, de spiritual sau de imaginar și fantasmă. Consecința a fost o orbire totală față de derivele iraționale născute din discursul științific. Dialogul din 1998 dintre Changeux și Ricœur ilustrează foarte bine această atitudine.

În cursul discuției, Changeux îi critica pe adepții protestanți ai creaționismului. După ce substituiseră teoriei darviniene povestea biblică a Genezei, aceștia reușiseră, în timpul anilor '80, să obțină interzicerea predării teoriei evoluționiste în mai multe universități din Statele Unite. Or, în argumentația sa, Changeux formulează, într-o manieră incredibil de simplistă, o opoziție între religie și știință. Pentru el, prima ar fi întotdeauna suspectă de derive reacționare, pe când cea de-a doua ar fi totdeauna animată de un nobil ideal de progres. Nelăsându-se descumpănit, Ricœur îi atrage atenția asupra unui lucru aparent paradoxal: adepții creaționismului s-au bucurat de sprijinul a numeroși savanți, în

vreme ce unii teologi de marcă au luat apărarea evoluționismului[4].

Diferența între statutul psihanalizei în Franța și cel din America nu se datorează nici mentalităților, nici particularismelor specifice, ci *geopsihanalizei*[5], adică dinamicii modalităților de implantare a freudismului proprii fiecărei zone a lumii. În această privință trebuie reamintit că, vreme de un secol, Franța a fost singura țară în care erau întrunite condițiile necesare unei integrări reușite a psihanalizei în toate sectoarele vieții culturale, atât pe cale psihiatrică, cât și pe cale intelectuală. În acest domeniu exista deci *o excepție franceză*, care nu ține de vreo superioritate națională, ci de o experiență particulară.

Această *excepție*, legată de un eveniment major din istoria omenirii, este, *teoretic*, universalizabilă. De altfel acesta este și motivul pentru care ea a putut servi drept model în instituționalizarea principiilor democratice în numeroase țări. Originea sa se află în Revoluția din 1789, care a dat o legitimitate științifică și juridică modului în care rațiunea privea nebunia, iar apoi în afacerea Dreyfus, care a făcut posibilă apariția unei *conștiințe de sine* a clasei intelectuale.

Fără Revoluția din 1789, n-ar fi existat în Franța o știință psihiatrică în stare să integreze caracterul universal al descoperirii freudiene, iar fără afacerea Dreyfus, nu s-ar fi găsit o avangardă intelectuală capabilă să susțină o reprezentare subversivă despre noțiunea freudiană de inconștient[6].

---

4 Jean-Pierre Changeux și Paul Ricœur, *La Nature et la règle*, Paris, Seuil, 1998, p.240. Vezi și Dominique Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, Paris, PUF, 1992.

5 Acest termen a fost propus de Jacques Derrida.

6 Am dezvoltat această idee în *Généalogies*, Paris, Fayard, 1994.

În această privință, ne putem pune întrebarea dacă Hannah Arendt a avut dreptate atunci când, în 1963[7], valoriza modelul american al revoluției în detrimentul celui francez, subliniind că primul se baza pe o etică a libertății, pe când cel de-al doilea punea pe primul plan egalitatea. Chiar dacă egalitarismul francez a condus, ce-i drept, la instaurarea Terorii, renunțând provizoriu la instaurarea libertății, în favoarea fericirii colective a poporului[8], astăzi se poate constata că imaginea faimosului model american al primatului libertății era serios afectată atât din pricina puritanismului și liberalismului, cât și din pricina scientismului sau comunitarismului. Și că, dimpotrivă, modelul francez, debarasat de egalitarism, pare a fi în mai mare măsură purtătorul unui ideal de libertate.

Tocmai această excepție franceză este cea care îi deranjează deopotrivă pe partizanii abolirii idealului revoluționar și pe adepții omului comportamental. Atât unii, cât și ceilalți deplâng faimoasa „întârziere" franceză și speră că într-o bună zi știința creierului le va veni în sfârșit de hac pretinselor arhaisme ale doctrinei freudiene, chiar cu prețul învierii vechilor concepte despre inconștient (cerebral, ereditar sau automat). Această lamentație ascunde speranța secretă că într-o bună zi figurii antice a intelectualului — înțelept socratic, poet vizionar sau filosof militant — i-ar putea lua locul cea a specialistului sau a expertului având sarcina de a circumscrie platitudinea infinită a unei lumi reduse la fenomene observabile.

---

7 Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution* (1953), Paris, Gallimard, 1967.

8 Să ne amintim de celebra profeție a lui Robespierre: „Vom pieri pentru că în istoria omenirii nu am știut să găsim momentul în care să punem bazele Libertății."

De altfel este posibil ca această excepţie să fie pe punctul de a ceda, în chiar momentul în care universalismul freudian pe care ea îl afirmă se dizolvă în particularisme de şcoală. Iar, pentru a o reînvia, va fi nevoie, fără îndoială, să se reconstituie o noua Europă a Luminilor.

PARTEA A TREIA

VIITORUL PSIHANALIZEI

1

Șiință și psihanaliză

Scientiștii au privit întotdeauna psihanaliza ca pe o hermeneutică. În viziunea lor, doctrina freudiană, departe de a construi un model al comportamentului uman, nu ar fi decât un sistem de interpretare *literară* a afectelor și a dorințelor. Ar trebui deci, fie ca ea, împreună cu celelalte discipline care nu țin de experiment, să fie exclusă din perimetrul științei, fie ca organizarea tuturor acestor domenii (antropologie, sociologie, istorie, lingvistică etc.) să fie regândită în funcție de o „știință cognitivă", singura capabilă să le introducă în categoria „adevăratei științe".

Acest demers scientist presupune existența unei separații radicale între științele numite „exacte" și științele numite „umane". Primele ar avea la bază respingerea iraționalului și producerea de dovezi materiale și de rezultate palpabile, pe când cele din urmă nu ar putea nici să infirme ipotezele pe care le avansează, nici să materializeze rezultatele, pe care le interpretează ca fiind dovezi ale validității unui raționament.

Această viziune asupra științei are consecințe aberante. Dovada acestui fapt, dacă ea mai era necesară, o găsim, pentru domeniul care ne interesează, în modul

cum a fost sărbătorit centenarul psihanalizei, după afacerea Masson.

În decembrie 1995, în momentul în care la Library of Congress (LOC) din Washington se organiza o mare expoziție dedicată lui Freud, planificată cu mult timp înainte, o petiție[1] semnată de patruzeci și doi de cercetători independenți, în marea lor majoritate americani, le-a fost adresată lui James Billington, director al LOC, Michael Roth, comisar al expoziției, și James Hutson, care răspundea de secția manuscrise. Semnatarii petiției, printre care se numărau autori iluștri (Phyllis Grosskurt, Elke Mühlleitner, Johannes Reichmayr, Nathan Hale etc.) criticau caracterul prea „instituțional" al viitorului catalog și solicitau ca acesta să includă și propriile lor lucrări.

Or, pentru a sprijini acest demers colectiv, de altminteri justificat, doi dintre inițiatorii petiției, al căror fanatism îl cunoaștem deja — Peter Swales și Adolf Grünbaum — au declanșat o campanie de presă extrem de virulentă împotriva lui Freud, pe care îl acuzau că ar fi abuzat sexual de cumnata sa și că s-ar fi făcut vinovat de șarlatanism.

Speriați de această vânătoare de vrăjitoare, organizatorii expoziției au preferat să amâne acest eveniment pentru o dată ulterioară, cu toate că numeroși ziariști și intelectuali americani își exprimau prin intermediul presei dezaprobarea față de aceste luări de poziție extremiste. Trebuie spus că mai multe expoziții fuseseră deja anulate din motive asemănătoare. Una dintre ele, consacrată vieții duse odinioară de sclavii de pe plantații, fusese catalogată drept „șocantă" de către angajații de culoare ai LOC, preocupați să

---

1 Document dactilografiat din 31 iulie 1995.

şteargă urmele unui trecut considerat „umilitor". Expoziţia a fost modificată şi transferată la Biblioteca Martin Luther King. O altă expoziţie, având ca subiect *Enola Gay*, organizată de Smithsonian Institution, stârnise un val de proteste, pentru că veteranii din aviaţia americană considerau că modul de prezentare era prea favorabil victimelor de la Hiroshima. Ea a trebuit reconceputǎ în jurul ideii că bomba fusese un rău necesar.

În acest context, şi la iniţiativa psihiatrului şi psihanalistului francez Philippe Garnier, a fost întocmită o altă petiţie, având ca punct de plecare Franţa, în care erau criticaţi în egală măsură „ayatollahii" inchizitoriali şi organizatorii expoziţiei de la LOC, incapabili să-şi impună autoritatea. Această a doua petiţie, semnată de o sută optzeci de intelectuali şi practicieni din toate ţările, de toate orientările şi de toate naţionalităţile, s-a bucurat de un important succes[2]. Ea era îndreptată în special împotriva nebuniei puritane, comunitariste şi persecutive care ameninţa să cotropească Statele Unite, incitând grupurile de presiune să exercite o cenzură asupra marilor instituţii culturale.

Ofensiva antifreudiană a lui Grünbaum şi Swales a avut drept rezultat marginalizarea celorlalţi semnatari şi favorizarea academismului. Expoziţia de la LOC, inaugurată în octombrie 1998, a prezentat într-adevăr imaginea unui Freud ale cărui teorii nu mai aveau nici o importanţă în lumina ştiinţei şi a adevărului: „Nu mă interesează dacă ideile lui Freud sunt adevărate sau false, sublinia Michael Roth. Important este că ele au impregnat întreaga noastră cultură şi modul în care înţele-

---

2 Această petiţie, pe care am redactat-o eu însămi împreuna cu Philippe Garnier, a fost publicată în *Les Carnets de psychanalyse*, nr. 8, 1997. În legătură cu polemicile, vezi *Le Monde* din 14 iunie 1996.

gem lumea prin intermediul filmelor, artei, benzilor desenate și televiziunii[3]."

La acest sfârșit de secol XX și în numele unei sciziuni arbitrare instaurate între știință și cultură, centenarul psihanalizei era deci comemorat la Washington prin prezentarea imaginii unui Freud inodor și insipid, bazată exclusiv pe lucrările unor istorici în majoritate anglofoni (90%). Într-un cuvânt, se confecționa din bucățele un Freud perfect corect și conform cu canoanele societății depresive[4].

În aceeași perioadă au devenit ținta unor atacuri virulente pretinsele „imposturi" vehiculate în discursul științelor umane.

În 1996, Alan Sokal, un fizician american dornic să discrediteze jargonul unui curent teoretic intitulat „postmodern", a redactat cu tot dichisul un text care, în numele unei critici a metafizicii occidentale, punea sub semnul întrebării unele adevăruri științifice universal acceptate. După ce a reușit să-și publice articolul în revista *Social Text*, legată de acest curent, el a dezvăluit presei și celor interesați că era vorba de o mistificare menită să demaște relativismul[5] acestor științe numite umane care aveau îndrăzneala să se folosească de registrul conceptual al științelor exacte fără a înțelege o iotă din acesta. Întâmplarea aceasta a stârnit scandal. Îmbătat de acest succes, Sokal a publicat în Franța, împreună

---

3 Dialog cu Patrick Sabatier, *Libération*, 26 octombrie 1998.

4 M. Roth (ed), *Freud, Conflict and Culture. Essays on his Life, Work and Legacy*, New York, Knopf, 1998.

5 Relativismul este o atitudine critică ce constă în a pune în mod sistematic sub semnul întrebării toate adevărurile acceptate, inclusiv faptele cele mai irefutabile și a le opune ideea că orice adevăr ar fi construit în funcție de o cultură dominantă. Apropiat de revizionism, acest curent se inspiră, ducându-le până la absurd, din teze critice și destructive culese din filosofie, antropologie și psihanaliză.

cu fizicianul belgian Jean Bricmont, o lucrare în care acuza de impostură mai mulți autori francezi, printre care se numărau Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Serres și alții[6].

Partea interesantă a acestei cărți este că, opunând relativismului un pretins discurs științific rațional, cei doi oameni de știință fabrică un jargon la fel de neinteligibil ca și cel pe care îl zeflemisesc.

Desființat în paisprezece pagini din chiar primul capitol al cărții, Lacan este acuzat îndeosebi, mai mult chiar decât ceilalți gânditori, că discută despre teorii pe care nu le cunoaște, că împrumută fraudulos noțiuni științifice, că etalează o erudiție superficială și că se complace în a manipula fraze golite de conținut.

Or, pentru a-și susține demonstrația, Sokal și Bricmont apelează la un text al lui Lacan realmente problematic. Este vorba despre faimoasa conferință susținută de acesta în octombrie 1966, cu ocazia marelui simpozion organizat de Richard Macksey, Eugenio Donato și René Girard la Centrul de studii umane al Universității Johns Hopkins, în prezența lui Lucien Goldmann, Jacques Derrida, Tzvetan Todorov, Jean-Pierre Vernant etc. În vederea acestei sărbători structuraliste, în care se reuneau pentru prima dată cei mai de vază universitari francezi și americani, Lacan, emoționat că avea să se confrunte cu un public nou, își „compusese" un text foarte personal. Deși nu era vorbitor de engleză, a ținut totuși morțiș să-și redacteze (și mai ales să-și susțină) conferința în limba lui Shakespeare. Pentru a-i veni în ajutor, i se oferise sprijinul unui tânăr filosof, Anthony Wilden, care nu va întârzia să scoată un strigăt de dure-

---

6 Alan Sokal și Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997.

re în plin simpozion: sarcina lui era de a „traduce" discursul unui orator emoționat care vorbea alternativ în franceză și în „engleză"...

În 1970, această stranie conferință a fost reprodusă (în limba engleză) în actele colocviului de la Baltimore, sub forma unei parafraze a ceea ce oratorul enunțase în două limbi. Titlul suna aproape absurd: „Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever" („Despre structură ca imixtiune a unei alterități prealabile oricărei idei de subiect[7]"). Nimeni nu cunoaște versiunea originală în limba franceză a acestei conferințe, iar astăzi nici un cercetător serios nu mai face referire la ea. Conferința conține totuși câteva reflecții frumoase despre timp, moarte și spectacolul oferit de orașul Baltimore la revărsatul zorilor...

Discuția care a urmat acestui eveniment este revelatoare: interlocutorii lui Lacan îl critica fără complezență, nu legat de conferința respectivă, ci pentru întreaga sa operă și mai ales pentru felul în care folosește logica și matematica.

În cartea lor, Sokal și Bricmont fac din această conferință principalul punct de referință. Considerând că textul publicat este reprezentativ pentru demersul (și deci „impostura") lacanian(ă), cei doi îl (re)traduc din engleză în franceză și citează din el pe larg, de șase ori, cu câte paisprezece rânduri. Apoi afirmă că în acest text Lacan își dezvoltă „pentru prima dată în mod public tezele sale despre topologie". Eroare grosolană: cei doi autori, prea ocupați să detecteze impostura, nu știu nici să aleagă, nici să plaseze în contextul ei o operă pe care nu se pricep nici să o citească, nici să o critice.

---

7 *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1970, pp. 186-200.

Lacan nu numai ca s-a interesat de topologie încă din 1950, dar și-a schimbat orientarea și a prezentat pentru prima dată într-un mod nou anumite progrese pe care le putem numi „topologice" în 1965, în conferința sa despre „Știință și adevăr[8]", și nu la simpozionul de la Baltimore.

După ce au acordat o importanță exagerată unui text aberant rezultat dintr-o conferință deloc reprezentativă, Sokal și Bricmont continuă să vâneze greșeli, retraducând din engleză în franceză un fragment (despre *Hamlet*) dintr-un seminar al lui Lacan din 1959[9]. Necunoscând conținutul operei lacaniene, ei afirmă în mod eronat că nu există o versiune franceză a textului: în mod evident ei nu au cunoștință de versiunile lui dactilografiate. De altfel, în bibliografie ei menționează titlul englezesc într-un mod greșit.

Incapabili în aceste condiții să înțeleagă sensul recursului lacanian la topologie și matematică, Sokal și Bricmont trec pe lângă dilemele reale și adevăratul geniu al lui Lacan, atribuind erori unor false texte, iar apoi recitind câteva fragmente din texte autentice în lumina unei imposturi prezumate. De aici, ei trag concluzia că impostorul ar fi profetul unui „misticism laic", sau, mai mult chiar, fondatorul unei noi religii. Citind o astfel de lucrare, în care manipularea și necunoașterea textelor fac posibilă fabricarea de imposturi imaginare, ne putem întreba pe drept cuvânt cine sunt adevărații impostori.

Acestor discursuri scientiste, care alimentează cele mai deplorabile excese ale unei normalizări poliție-

---

8 Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

9 Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VI, 1958-1959. Le Désir et son interprétation*, inedit.

nești a gândirii, trebuie să li se opună o cu totul altă imagine a științei: nu *Știința* concepută ca o abstracție dogmatică, ținând locul lui Dumnezeu sau al unei teologii represive, ci *științele* organizate de-o manieră riguroasă, ancorate într-o istorie și decupate în conformitate cu modurile de producere a cunoașterii. Dacă de la Galilei încoace știința este definită ca fiind cunoașterea legilor care guvernează procesele naturale, ea a dat naștere ulterior unor abordări multiple care au ca numitor comun eliberarea analizei realității umane de sub vechea dominație a științelor zise „divine", bazate pe Revelație. Așa a devenit posibilă, începând de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, existența unei multitudini de domenii în care intervin diverse tipuri de cunoaștere, pe care le putem grupa în trei ramuri: științele formale (logica și matematica), științele naturale (fizică, biologie) și științele umane[10] (sociologie, antropologie, istorie, psihologie, lingvistică, psihanaliză).

În timp ce științele formale au la bază pura speculație, științele naturii au o componentă formală și una experimentală. Cele dintâi își descoperă obiectul construindu-l, pe când cele din urmă se raportează la un obiect exterior care corespunde unor date empirice. În ceea ce privește științele umane, ele se deosebesc de celelalte două grupuri de științe prin aceea că, urmărind să înțeleagă comportamentele individuale și pe cele colective, pornesc de la trei categorii fundamentale: subiectivitatea, simbolicul și semnificația.

---

[10] În zilele noastre se vorbește deseori de științe sociale pentru a desemna științele umane și a distinge astfel științele omului, care includ dimensiunea subiectivității, de cele care o exclud. Științele pot fi de asemenea clasificate în două ramuri: științe ale naturii și științe ale culturii. Vezi în acest sens Max Weber, *Essais sur la théorie de la science* (Tübingen, 1951), Paris, Plon, 1965.

Numai că, aşa cum am arătat apropo de dezbaterea asupra creierului şi a gândirii, ştiinţele umane oscilează între două tipuri de abordare. Prima tinde să elimine orice formă de subiectivitate, de semnificaţie sau de simbolic şi să adopte drept unic model al realităţii umane procesele fizico-chimice, biologice sau cognitive; cealaltă, dimpotrivă, revendică aceste trei categorii, gândindu-le ca pe nişte structuri universale. Pe de o parte, un tip de abordare care asimilează omul cu o maşină, pe de alta un studiu al complexităţii umane care ia în considerare atât organismul biologic, cât şi comportamentul subiectiv: fie în termeni de intenţionalitate sau de experienţă trăită (fenomenologia), fie cu ajutorul unei teorii interpretative a proceselor simbolice (psihanaliză, antropologie), în care sunt postulate mecanisme inconştiente care funcţionează fără ştirea subiecţilor.

Această distincţie între ştiinţele naturii şi ştiinţele umane nu înseamnă că între cele două ansambluri există o etanşeitate perfectă. Astfel, ştiinţele naturale se ocupă deseori de probleme individuale, iar ştiinţele umane pot recurge la componentele formale sau experimentale prezente în celelalte două ramuri ale ştiinţei.

Pe de altă parte, aşa cum am văzut în cazul mitologiilor cerebrale, nici o ştiinţă nu este la adăpost de derivele ce caracterizează demersul iraţional.

Într-o lucrare recentă[11], Gilles Gaston Granger evidenţiază foarte bine cele trei modalităţi ale iraţionalului proprii istoriei ştiinţelor. Prima dintre acestea apare atunci când un om de ştiinţă se izbeşte de obstacolul ridicat de un ansamblu de doctrine care domină gândirea unei epoci şi care au devenit dogmatice, constrângătoare sau sterile. El este nevoit atunci să inoveze şi să pună

[11] Gilles Gaston Granger, *L'Irrationnel*, Paris, Odile Jacob, 1998.

sub semnul întrebării un model dominant, recurgând la teme insolite sau supunând examenului științific subiecte care în mod normal se pretează la un alt tip de studiu. De exemplu, inconștientul, nebunia, lipsa de rațiune, femininul, sacrul, pe scurt tot ceea ce Georges Bataille numește „eterogen" sau partea blestemată. Recurgerea la irațional face posibilă în acest caz reînvierea unei ipostaze a rațiunii și pornirea în căutarea unui *alt tip* de raționalitate.

Cea de-a doua modalitate apare atunci când o gândire înțepenește într-o dogmă sau într-un raționalism prea constrângător. Ea se vede nevoită în acest caz să înainteze împotriva ei înseși, pentru a obține rezultate mai concludente. Departe de a respinge raționalul, ea prelungește actul creator care a produs-o, insuflându-i o nouă vigoare.

Cea de-a treia se referă la adoptarea de către savanți sau creatori a unui mod de gândire situat în mod deliberat în afara raționalității. Atunci se înregistrează adeziuni la false științe și atitudini de respingere sistematică a științei dominante. De aici decurge valorizarea magiei și a religiosului, asociată unei credințe în lumea de dincolo și în puterea unui eu necontrolat.

Aceste trei modalități ale iraționalului se regăsesc în toate științele, fiind deci prezente și în istoria psihanalizei. Freud s-a menținut însă întotdeauna în granițele primelor două.

Primul moment se caracterizează prin abandonarea teoriei seducției. Între 1887 și 1900 Freud a elaborat o nouă doctrină a sexualității. În relația sa cu Fliess el întâlnește atunci un *irațional biologic* și adoptă teoriile cele mai extravagante din vremea sa înainte de a impune cadrele unei noi raționalități.

În cea de-a doua fază, între 1920 și 1935, după instalarea doctrinei sale, el introduce îndoiala în miezul rațional al psihanalizei, în scopul de a combate pozitivismul care o amenință din interior. Această a doua modalitate a iraționalului apare mai întâi în ipoteza pulsiunii de moarte, care îi transformă radical sistemul de gândire, iar ulterior sub forma unei dezbateri în jurul telepatiei[12]. Freud trece atunci printr-un *irațional speculativ* care îl va conduce mai târziu spre alte inovații.

Noțiunea de pulsiune de moarte permite, în plan clinic, explicarea felului în care un subiect se pune în mod inconștient și repetitiv în situații dureroase, extreme sau traumatizante care îi readuc în memorie experiențe trăite anterior. Dar, din punct de vedere antropologic, ea este folosită și pentru a defini esența disconfortului civilizației, care se confruntă în permanență cu principiile propriei sale distrugeri. Crima, barbaria, genocidul sunt acte care țin chiar de umanitate, de ceea ce e propriu omului. Fiind gravate în miezul speciei umane, ele nu pot fi excluse nici din modul aparte de funcționare al fiecărui individ, nici din colectivitatea socială, fie și în numele unei pretinse animalități exterioare omului. Celebra „fiară spurcată" a lui Bertolt Brecht nu ține de animalic, ci de omul însuși, în care sălășluiește exclusiv pulsiunea de moarte — cea mai oarbă, cea mai compulsivă, cea mai dominatoare.

Altfel spus, Eichmann la Ierusalim nu este un monstru lipsit de umanitate, ci un subiect a cărui normalitate este vecină cu nebunia. Așa se face că ne trec fiorii când îl auzim spunând că el condamnă sistemul na-

---

12 Termen inventat în 1882 de psihologul englez Frederick Myers (1843-1901) pentru a desemna o comunicare la distanță prin intermediul gândului (sau transmiterii gândului) între două persoane între care se presupune că există o relație psihică.

zist, dar fără a se lepăda de legământul de fidelitate față de acest sistem care l-a transformat în instrumentul conștient și servil al unei crime abominabile[13]. Privind imaginile de la proces, înțelegem că, dacă banalitatea răului[14] există, așa cum susține Hannah Arendt, ea este expresia nu a unui comportament obișnuit, ci a unei nebunii scelerate, caracterizată printr-un exces de normalitate. Nimic nu se apropie mai mult de patologic decât cultul normalității împinse la extrem. Într-adevăr, este binecunoscut faptul că deseori comportamentele cele mai demente, mai criminale și mai aberante se ivesc în sânul unor familii care sunt, aparent, cele mai normale.

În această privință, aparatul conceptual freudian permite, într-o măsură mai mare decât o face Arendt, înțelegerea logicii unui Eichmann[15]. Așa cum nu oricine devine nebun, tot așa nu oricine devine un exterminator, așa cum sublinia foarte pertinent Claude Lanzmann: „Eichmann cu siguranță nu era un funcționar oarecare. Zelul său anti-evreiesc nu cunoștea limite. El comitea perfect conștient o crimă fără margini. Se poate spune oricând că răul e banal, că nu există nimic mai banal decât trenurile folosite la transportul victimelor. Dar organizatorii și executanții crimei erau conștienți de caracterul ieșit din comun al crimelor pe care le comiteau[16]."

Nebunia lui Eichmann este pe potriva gândirii naziste, care, sub aparența maximei normalități, folosește știința ca pe un adevărat delir. În universul nazist, totul

---

13 Vezi filmul lui Rony Brauman și Eyal Sival, *Le Spécialiste*.

14 Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* (1963), Paris, Gallimard, 1966.

15 Vezi și Jacques Lacan, „Kant avec Sade" (1963), în *Écrits*, *op. cit.*, pp. 765-790.

16 Claude Lanzmann, *L'Événement*, nr. 753, 8-14 aprilie 1999, p. 92.

pare coerent, corect, logic, curat, ordonat, rațional. În numele științei celei mai avansate și cu ajutorul unei tehnologii dintre cele mai moderne, se pune la cale în slujba genocidului cea mai formidabilă inversiune a normei din câte se pot imagina; o inversiune ce capătă ea însăși chip de normă. Nu contează că ea este desprinsă de orice referință la o ordine simbolică, deoarece, într-un astfel de univers, esențial este că abolirea rațiunii a devenit o normă. Această logică explică „frământările" lui Eichmann și ale stăpânilor săi întru exterminare: în 1944 ei erau mai preocupați să raționalizeze procesul de nimicire a evreilor decât să câștige războiul împotriva Aliaților[17].

În 1929 Freud se gândește tocmai la această pulsiune destructivă accentuată de stăpânirea forțelor naturii prin tehnică, atunci când își încheie lucrarea intitulată *Disconfort în cultură* cu această frază profetică: „Oamenii de astăzi au împins atât de departe dominarea forțelor naturii, încât, cu ajutorul acestora, a devenit foarte ușor pentru ei să se extermine reciproc până la ultimul. Ei o știu bine și așa se explică o bună parte din agitația, din nefericirea, din angoasa care-i încearcă în prezent[18]."

În istoria psihanalizei și a originilor acesteia, telepatia este încadrată în categoria fenomenelor care țin de ocultism, adică de acea mișcare neospiritualistă care reunește taumaturgi, filosofi, magi și mistici, apărută la sfârșitul secolului al XIX-lea ca reacție la pozitivismul științelor predate în universitățile din țările occidentale.

---

17 Vezi Raul Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe* (1985), Paris, Fayard, 1988.

18 Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation* (Viena, 1930), Paris, PUF, 1971, p. 107. Retradusă sub titlul *Le Malaise dans la culture*, *O.C.*, XVIII, Paris, PUF, 1994, pp. 245-333.

Era vorba despre o tentativă de a reuni, într-un sincretism popular răspândit prin diferite secte, unele teme comune ale religiilor occidentale și orientale. Obiectivul acestei mișcări era de a reabilita științele numite oculte, respinse de știința numită oficială, cât și de religiile organizate în biserici.

Or, deși psihanaliza a luat ființă printr-o ruptură cu științele oficiale, forța ei nu vine dintr-o revalorizare a acestor științe oculte și refulate, ci din cunoașterea rațională a unor fenomene altădată marginalizate: de exemplu visul. Este de înțeles, din acest motiv, de ce Freud s-a pasionat de telepatie[19]. Ea constituie un fel de rămășiță care scapă științei, iar Freud dialoghează pe această temă când cu Ferenczi, când cu Jones. Contrar primului, care crede nestrămutat în existența unei transmiteri a gândirii, el își schimbă neîncetat părerea și într-un final interpretează acest fenomen cu ajutorul instrumentelor conceptuale ale psihanalizei: el îl denumește „transfer de gândire" și încearcă să-l explice în mod rațional. În dialogul cu Jones, care îi cere să renunțe la înclinația spre ocultism pentru a feri doctrina de acuzațiile de șarlatanism, Freud își afirmă refuzul de a închide demersul psihanalitic într-o abordare prea pozitivă.

Toate aceste oscilări arată că Freud nu adera decât la primele două modalități ale iraționalului. Căci în doctri-

[19] Texte ale lui Freud despre telepatie și ocultism : Sigmund Freud, „Psychanalyse et télépathie" (1921), O.C., XVI, Paris, PUF, 1991, pp. 99-119; „Rêve et télépathie" (1922), *ibid.*, pp. 119-145; „Rêve et occultisme", în *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse* (1933), *O.C.*, XIX, Paris, PUF, 1995, pp. 83-269, sub titlul *Nouvelle Suite des leçons d'introduction à la psychanalyse*. Vezi și Wladimir Granoff, Jean-Michel Rey, *L'Occulte, objet de la pensée freudienne*, Paris, PUF, 1983. Cel mai bun comentariu îi aparține lui Jacques Derrida, „Télépathie" (1981), în *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 237-271.

na sa există un pact originar care înrudește psihanaliza cu filosofia Luminilor și deci cu o definiție a subiectului uman bazată pe rațiune.

Cea de-a treia modalitate a iraționalului, foarte diferită de această abordare, apare în istoria psihanalizei încă în timpul vieții lui Freud, începând din momentul în care aceasta se întoarce la practici care neagă atât forța pactului fondator, cât și deconstrucția acestuia. Fenomenul este prezent în zilele noastre în unele școli de psihoterapie, care au renunțat până și la ideea de a găsi o explicație rațională a psihicului.

Din cele de mai sus rezultă că psihanaliza este într-adevăr o știință a omului. Și, cu toate că Freud a fost în permanență tentat să o integreze în categoria științelor naturii, el nu a mers niciodată până la capăt și a sfârșit prin a elabora un model mai speculativ, de natură să justifice un aparat conceptual ce nu avea o legătură directă cu experiența clinică. El a dat acestui model numele de metapsihologie, prin analogie cu metafizica, ramură a filosofiei care se ocupă de lucruri speculative — de ființă sau de nemurirea sufletului. În această metapsihologie el a inclus, printre altele, inconștientul, pulsiunile, refularea, narcisismul, eul, sinele.

Metapsihologia este cea prin care noua doctrină a inconștientului diferă de psihologia clasică. Și atunci, în loc să-i reproșăm lui Freud ba că a renunțat la știință, ba că nu a înțeles nimic din filozofie, n-ar fi oare mai pertinent să înțelegem modul în care el traduce metafizica într-o metapsihologie și inventează un sistem interpretativ care permite deconstrucția[20] miturilor fondatoare ale religiei monoteiste și ale societății

[20] Conceptul de deconstrucție a fost introdus de Jacques Derrida. Vezi partea a treia a acestei cărți, capitolul 4.

occidentale? „Ne-am putea propune, scrie el, plasându-ne în această perspectivă, să descompunem miturile privitoare la paradis și la păcatul originar, la bine și la rău, la nemurire etc., și să traducem metafizica în metapsihologie[21]." Un întreg program.

---

[21] Sigmund Freud, *La Psychopathologie de la vie quotidienne* (1905), Paris, Gallimard, 1997.

2

Omul tragic

Psihanaliza și-a dobândit statutul specific datorită ambiției sale metapsihologice. Acest statut a făcut posibilă opoziția dintre *omul tragic*, adevărat creuzet al conștiintei moderne, și *omul comportamental*, biată creatură scientistă inventată de adepții creierului-mașină. Monstrului fără nume fabricat de un savant megaloman psihanaliza îi opune în replică destinul lui Victor Frankenstein, adică traiectoria unui subiect bântuit de vise și utopii, dar ale cărui pasiuni destructive sunt controlate prin sancțiunea legii.

Structura acestui om tragic o găsim în Oedip și Hamlet. Așa cum tiranul lui Sofocle își îndură destinul ca pe un flagel care îl transformă într-o *altă* persoană, diferită de el însuși, prințul creat de Shakespeare își interiorizează destinul ca pe o figură repetitivă a *aceluiași*. Pe de o parte tragedia dezvăluirii, pe de alta — drama refulării: „Oedip, erou antic, scrie Jean Starobinski, simbolizează universalul inconștientului deghizat în destin; Hamlet, erou modern, semnifică nașterea unei subiectivități vinovate, contemporană unei epoci în care imaginea tradițională a Cosmosului[1] se destramă."

---

1 Jean Starobinski, „Hamlet et Freud", în Ernest Jones, *Hamlet et Oedipe* (Londra, 1948), Paris, Gallimard, 1967.

Dacă Freud ar fi rămas tributar unui model neurofiziologic, el nu ar fi putut niciodată să actualizeze marile mituri ale literaturii pentru a construi o teorie a comportamentelor umane. Cu alte cuvinte, în absența reinterpretării freudiene a miturilor fundamentale, Oedip n-ar fi decât un personaj de ficțiune, și nu un model universal al funcționării psihice: nu ar exista nici complexul Oedip, nici modul de organizare *oedipian* al familiei occidentale. Tot așa, dacă Freud nu ar fi inventat conceptul de pulsiune de moarte, am fi, fără îndoială, privați de o reprezentare tragică a mizelor istorice cărora conștiința modernă trebuie să le facă față. Cât despre psihologie, ea s-ar fi rătăcit în cultul hedonic al puterii identitare pentru a promova un subiect neted și lipsit de relief, închis cu totul într-un model fizico-chimic.

Unul dintre principalele argumente aduse împotriva sistemului freudian, în principal de Karl Popper și de discipolii săi, este caracterul nefalsificabil, neinfirmabil al acestuia. Incapabilă să pună în discuție propriile sale fundamente, psihanaliza nu ar corespunde criteriilor care i-ar permite încadrarea în universul științelor[2]. Această analiză este atrăgătoare, dar reducționistă. Într-adevăr, ea pornește de la premisa că ar exista o opoziție ireductibilă între *știință*, pe de o parte, și *pseudo-știință*, pe de alta. Or, această diviziune nu ține cont nici de legăturile dintre știință și scientism, nici de derivele iraționalului, nici de statutul disciplinelor raționale ale căror metode se înrudesc cu cele ale științei, nici de includerea subiectivității în domeniul științelor omului.

---

[2] Karl Popper, *Conjectures et réfutations, op. cit.* În viziunea lui Popper, psihanaliza se găsește în aceeași situație cu teoria marxistă asupra istoriei și cu psihologia individuală a lui Alfred Adler.

Altfel spus, pentru a înțelege ce poate însemna raționalitatea în psihanaliză, trebuie să ne distanțăm de această ipoteză și să arătăm că, în cazul unei teorii, criteriul scientificității depinde în egală măsură de aptitudinea ei de a inventa noi modele explicative și de capacitatea sa permanentă de a reinterpreta modelele vechi în funcție de experiența nou-dobândită.

Freud și-a remaniat fără încetare propriile concepte. Nu numai că și-a modificat teoria sexualității în funcție de experiența clinică — legată îndeosebi de femei — dar și-a transformat în mod radical și doctrina trecând de la prima topică (conștient, inconștient, preconștient) la cea de-a doua (eu, sine, supraeu) și elaborând apoi noțiunea de pulsiune de moarte.

În plus, psihanaliza, ca sistem de gândire, a dat naștere unor curente teoretice diferite între ele și care au reprezentat expresia unor transformări substanțiale.

Deși freudismul include întregul ansamblu de curente[3] care se reclamă concomitent de la o metodă clinică axată pe tratamentul prin cuvânt (psihanaliza) și de la o teorie ce presupune o raportare comună la sexualitate, inconștient și transfer, divergențele dintre diferitele tendințe au o importanță capitală. Aceste divergențe arată în ce măsură istoria psihanalizei se confundă cu cea a interpretărilor succesive date doctrinei inițiale elaborată de Freud. Tocmai pentru că a dat naștere tuturor acestor componente, freudismul a fost capabil să genereze deopotrivă un dogmatism și condițiile ce fac posibilă critica acestui dogmatism; o istoriografie oficială sprijinită pe idealizarea propriilor origini (idolatria maestrului fondator), dar și o istoriografie critică în mă-

---

3 În *Dictionnaire de la psychanalyse, op. cit.*, am enumerat șase mari școli : annafreudism, kleinism, *Ego Psychology*, Independenți, *Self Psychology*, lacanism.

sură să revizuiască această dogmă. În fine, el a provocat, ca orice inovație științifică, rezistențe, conflicte, uri și atitudini revizioniste. Antifreudismul cel mai virulent — de la Grünbaum la Swales — este și el un produs al freudismului.

Freudismul clasic — cel elaborat de Freud la Viena — are deci la baza modelul dublu al lui Oedip și Hamlet: tragedia inconștientă a incestului și a crimei se repetă în drama conștiinței vinovate. În centrul acestei configurații, Freud atribuie o importanță fundamentală patriarhatului, pe care îl știe însă în declin. Așa se face că teoria sa privind familia oedipiană se sprijină, după cum arată chiar el în 1912 în *Totem și tabu*, pe ideea unei posibile revalorizări simbolice a unei paternități iremediabil decăzută. În viziunea lui Freud, tatăl, aidoma lui Wotan al lui Wagner, este un personaj abolit, sfărâmat, zdrobit de puterea în ascensiune a emancipării feminine.

Spre deosebire de Bachofen și Weininger, Freud nu lunecă niciodată în antifeminism. Departe de a opune trecutul prezentului, sau „blândul patriarhat" pericolelor viitoare ale unei feminizări „matriarhale" a organismului social, el transformă înfrângerea tiraniei paternale într-o condiție necesară a nașterii societăților democratice. Iar, pentru a-și ilustra teza, împrumută de la Darwin mitul hoardei sălbatice. Iată, pe scurt, esența acestui mit. În epoca primitivă oamenii au trăit organizați în mici cete, fiecare dintre acestea fiind supusă puterii despotice a unui mascul care-și apropria femelele. Într-o zi, fiii tribului, răsculați împotriva tatălui, au pus capăt regimului hoardei sălbatice. Într-un act de violență colectivă, ei și-au ucis tatăl și i-au mâncat cadavrul. După comiterea acestei atrocități însă, s-au simțit cu-

prinşi de remuşcare, au renegat crima comisă, apoi au inventat o nouă ordine socială instaurând simultan exogamia, interdicţia incestului şi totemismul. Acest model este propriu tuturor religiilor şi în special monoteismului.

Complexul Oedip nu este altceva, spune Freud, decât expresia a două dorinţe refulate (dorinţa de incest, dorinţa de a-şi ucide tatăl) cuprinse în cele două tabu-uri caracteristice totemismului: interdicţia incestului şi interdicţia de a ucide tatăl-totem. Prin urmare, acest complex este universal, deoarece exprimă cele două mari interdicţii fundamentale din toate societăţile umane.

Altfel spus, Freud îmbogăţeşte antropologia cu două tematici: legea morală şi vinovăţia. În locul originii, un act real: omorul necesar; în locul ororii incestului, un act simbolic: interiorizarea interdicţiei. Fiecare societate are deci la bază un regicid, dar ea nu se emancipează de anarhia ucigaşă decât dacă omorul este urmat de o sancţiune şi de o reconciliere cu imaginea tatălui.

Totem şi tabu poate fi citită deci ca o carte mai mult politică decât antropologică. Ea propune, într-adevăr, o teorie a puterii democratice axată pe trei necesităţi: actul fondator, instituirea legii, renunţarea la despotism[4].

Acest model oedipian clasic a fost pus sub semnul întrebării între cele două războaie mondiale de către Melanie Klein şi şcoala engleză. Concepţiei freudiene asupra familiei patriarhale în care tatălui îi erau luate însemnele tiraniei, i-a succedat viziunea kleiniană a unei organizări familiale din care tatăl era într-un fel înlăturat. În 1924, Karl Abraham a revizuit teoria freudia-

---

[4] Vezi în acest sens Eugène Enriquez, *De la horde à l'État*, Paris, Gallimard, 1983.

nă a stadiilor, introducând ideea că subiectul este modelat de relația sa imaginară cu obiectele. Așa s-a deschis calea către o răsturnare radicală a perspectivei freudiene. În loc de a se gândi evoluția subiectului în funcție de parcurgerea stadiilor biologice, s-a căutat mai degrabă să se arate în ce mod se organizează activitatea fantasmatică precoce, în funcție de diverse tipuri de relații cu obiectele.

În 1934, Melanie Klein a recentrat întreaga clinică freudiană asupra obiectelor înseși, percepute ca fiind bune sau rele, frustrante sau gratifiante, persecutante sau valorizante etc. Prin acest gest, ea a scos psihanaliza copiilor din domeniul educațional, iar pe cea a adulților, din câmpul nevrozei. În loc să analizeze copiii prin intermediul unui părinte, așa cum procedase Freud, și în loc să refuze primirea la cură a copiilor sub 4 ani , așa cum preconiza Anna Freud, Melanie Klein înlătură toate barierele care interziceau accesul direct la inconștientul infantil. Ea a conceput totodată cadrul necesar exprimării verbale și non verbale a activității psihice a copiilor: jucării, animale, mingi, bile, creioane, plastilină, mobile de dimensiuni mici etc.

Dacă lui Freud îi aparține întâietatea descoperirii în individul adult a copilului refulat, Melanie Klein a fost prima care a dezvăluit ceea ce la copil era *deja* refulat: sugarul. Studiul relației arhaice cu mama a făcut atunci posibilă o mai bună detectare a originii psihozelor, care sunt în general expresia unei fuziuni destructive cu corpul matern, resimțit ca obiect persecutor. Kleinienii au opus astfel modelului oedipian clasic un model pre-oedipian, care trimitea la universul angoasant al unei mari simbioze cu mama: o lume salbatică, inaccesibilă legii și supusă nu despotismului tatălui, ci cruzimii haosului matern.

Figurii omului tragic freudian pradă conflictului nevrotic și nevoii de reconciliere cu propria conștiință vinovată îi lua astfel locul viziunea omului tragic kleinian: un subiect la limita nebuniei, devorat din interior de propriile sale fantasme, înainte chiar de a fi putut să intre în conflict cu lumea.

Conflictul teoretic și clinic care îi opune, începând din 1934, pe freudienii clasici kleinienilor, se înrudește cu disputa dintre Antici și Moderni. Modelul oedipian elaborat de Freud avea drept fundal societatea vieneză de la sfârșitul secolului, chinuită de propria-i agonie, de senzualitatea sa rușinoasă și de cultul atemporalității[5]. Nu numai că tații își pierdeau treptat autoritatea, pe măsură ce monarhia habsburgică se prăbușea sub povara propriei sale aroganțe, dar în același timp corpul femeilor părea amenințat de irupția unei nestăvilite dorințe de plăcere. Iar această înclinație punea într-un real pericol vechea ordine, marcată de imobilism și risca să favorizeze instituirea Statului modern, în care figura tatălui, simbol al unității, avea să se estompeze din ce în ce.

Generată de declinul acestei funcții paterne, psihanaliza încerca prin Freud să revalorizeze simbolic figura tatălui detronat, printr-o nouă teorie a familiei axată pe figura lui Oedip. Departe de a fi paseistă, aceasta îi permitea subiectului, retras în propria-i intimitate, să se emancipeze de vechea ierarhie și să acceadă la libertate.

Cât despre reforma kleiniană, ea s-a desfășurat, prin contrast, în decorul societății engleze dintre cele două războaie mondiale, ale cărei idealuri le reflecta. În acest univers democratic, în care procesul de eman-

---

5 Vezi Carl Schorske, *Vienne fin de siècle* (New York, 1981), Paris, Seuil, 1983.

cipare a femeilor era mai avansat decât la Viena, reflecția asupra omniprezenței mamei în educația copiilor părea mai importantă decât încercarea vieneză de a restaura o ipotetică funcție paternă, fie și cu prețul unei simbolizări.

În această privință, modelul kleinian era mai „modern" decât cel al lui Freud și răspundea mai bine problemelor ridicate de evoluția societății occidentale din a doua jumătate a secolului XX. Grație acestui fapt, el a dobândit un prestigiu considerabil în cadrul mișcării psihanalitice, devenind punctul de referință principal al IPA, atât în Europa (cu excepția Franței), cât și în țările din America Latină. Mergând pe făgașul kleinian, școala engleză a continuat să-și extindă influența în întreaga lume datorită și valorii clinice a operelor principalilor săi reprezentanți, în special ale lui Donald Woods Winnicott.

În timp ce kleinismul apleca balanța teoriei psihanalitice, în ansamblul ei, de partea copilului aflat în luptă cu autoritatea maternă, tezele așa-numitei *Self Psychology*, care s-au dezvoltat în principal în Statele Unite, au acționat și ele în sensul revizuirii freudismului clasic. Elaborarea cea mai subtilă a acestor teze, a căror urmă se regăsește în mai multe alte componente ale freudismului, i se datorează psihanalistului american de origine vieneză Heinz Kohut. Membru al IPA, dar răzvrătit împotriva conservatorismului acelor notabili ai psihanalizei care reduceau cura la un ritual stereotip, el a încercat să insufle o nouă vigoare freudismului american afundat în pragmatism și dogmă.

Moștenitor atât al tendinței vieneze, cât și al reformei kleiniene, el a inventat o a treia cale, constând în interpretarea tulburărilor subiectivității în funcție de problemele relaționale legate de evoluția societății.

Într-adevăr, în viziunea sa, sinele* (sau *self*) devenise obiectul tuturor investirilor narcisice într-o lume în care prăbuşirea marilor valori patriarhale conducea la idealizarea unei individualităţi cufundate în contemplarea propriei sale imagini. Aşa s-a născut ideea că mitul lui Narcis putea să explice mai bine decât cel al lui Oedip noul disconfort al civilizaţiei.

Kohut constată că deficienţa arhaică a subiectului trebuia să fie pusă pe seama unei lipse de afecţiune maternă care îl face incapabil să întreţină o relaţie cu ceilalţi. Simţindu-se gol pe dinăuntru, el îşi ascunde infirmitatea sub aparenţele unui sine (*self*) eteroclit[6].

Conform teoriei lui Kohut, subiectul îşi recompune un „sine grandios" structurat de un *imago*[7] parental idealizat. Din această perspectivă, Hamlet devine un erou narcisic, al cărui *self* slăbit nu rezistă în faţa tragediilor dintr-o societate care şi-a pierdut toate reperele.

Această trecere de la Oedip la Narcis arată în ce măsură psihanaliza anilor '60 încerca să rezolve problemele unei subiectivităţi lăsată pradă individualismului şi substanţelor chimice. Omul tragic al acestei psihanalize a *self*-ului, condamnat să se autocontemple în nefericirea infinită a propriei sale imagini, a fost ultima expresie a unei griji pentru sine care avea să se scufunde fără

---

* Aici cuvântul „sine" este folosit ca echivalent pentru englezescul *self* şi franţuzescul *le soi* şi nu pentru freudianul *Es* (în engleză *id*, în franceză *ça*) – n. trad.

6 Winnicott vorbeşte în acest sens de „fals *self*", în studiul „Distorsiunea sinelui în funcţie de adevăratul şi falsul *self*" (1960), din volumul *Processus de maturation chez l'enfant* (Londra, 1960), Paris, Payot, 1970. În terminologia psihanalitică, eul este o instanţă psihică ce ţine de inconştient, în timp ce sinele (sau *self*) este o reprezentare imaginară a sinelui pentru sine. În termeni fenomenologici, este vorba despre o instanţă a personalităţii constituită ulterior eului.

7 *Imago* este o reprezentare inconştientă care îi permite subiectului să-şi construiască o imagine a relaţiilor sale cu părinţii.

întârziere în neantul unei societăţi convertite la paradigma depresiei.

După ce a asimilat reforma kleiniană, Jacques Lacan a propus şi el o revizuire a modelului oedipian clasic. Încă din 1938, într-un articol celebru consacrat complexelor familiale[8], el zugrăvea un tablou sumbru al universului familiei occidentale traversată, în viziunea sa, de toate turpitudinile sociale, de toate formele de violenţă subiectivă şi de toate conformismele. Tematica sacrului şi nihilismul anti-burghez care îi animau condeiul nu îl impiedicau însă să fie sceptic cu privire la Revoluţia din octombrie. Astfel el considera nefaste încercările comuniştilor de a aboli instituţia familiei. Aceste tentative utopice riscau, în viziunea sa, să conducă la o formă de autoritarism mult mai gravă decât cea impusă de legitimitatea familială.

În ajunul războiului, Lacan apără deci valorile unui consevatorism luminat, inspirat din Tocqueville. El se sprijinea însă şi pe tezele lui Georges Bataille şi Marcel Mauss, promovând cultul unui freudism subversiv, singurul capabil de a fi instrumentul unei gândiri preocupate de legătura socială, de imaginar, de sacru şi de subiect.

În această privinţă Lacan era mai freudian decât kleinienii şi decât adepţii psihanalizei *self*-ului. El se inspira, într-adevăr, din teza oedipiană clasică în încercarea de a revaloriza funcţia paternă. Ulterior, citind *Les Structures élélmentaires de la parenté*[9] a lui Claude Levi-Strauss, Lacan a descoperit instrumentul teoretic care

---

8 Jacques Lacan, *Les Complexes familiaux* (1938), Paris, Navarin, 1984.

9 Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), Paris, Mouton, 1967.

i-a permis să gândească această funcţie într-o manieră structurală. Sprijinindu-se pe principiile lingvisticii saussuriene, el a făcut din limbaj condiţia inconştientului, renunţând la ideea freudiană a substratului biologic moştenită din darwinism. Din această perspectivă a elaborat forma finală a noii sale topici (simbolic, imaginar, real) şi teoria sa asupra nominaţiei. Astfel, figura tatălui deposedat, umilit, înfrânt, care bântuia conştiinţa occidentală de la sfârşitul secolului, a reapărut o dată cu Lacan, ea fiind investită cu puterea limbajului. Figura tatălui era într-un fel reconstruită în jurul conceptului de Numele-Tatălui[10], dar nemaipăstrând decât puterea de a da nume, pe măsură ce se dezintegra treptat în realitatea socială a noilor forme de organizare familială.

Lacan a fost fără îndoială cel mai mare teoretician al freudismului din a doua jumătate a secolului XX. Conceptia sa asupra omului tragic descindea direct din şcoala de la Frankfurt. El a împrumutat pe rând, mai întâi de la Kojève, iar apoi de la Adorno şi Horkheimer[11], tematica criticii Luminilor şi a negativităţii istoriei. Prin aceasta a adus în psihanaliză suflul tradiţiei filosofice germane. Astfel s-a produs pe solul francez un act de subversiune la care Freud nu s-ar fi gândit niciodată — el, care îşi clădise teoria pe un model biologic şi refuzând să ţină seamă de discursul filosofic.

Reinterpretând modelul oedipian din perspectiva antropologiei structurale, Lacan, după cum s-a spus, a

---

10 Acest termen, prin care Lacan defineşte semnificaţia funcţiei paterne, apare pentru prima dată în calitate de concept în 1956 în *Le Séminaire, livre III, Les psychoses (1955-1956)*, Paris, Seuil, 1981. Vezi în acest sens Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée, op. cit.*, şi Érik Porge, *Les Noms du père chez Lacan*, Toulouse, Eres, 1997.

11 Max Horkheimer şi Theodor Adorno, *La Dialectique de la raison* (1944), Paris, Gallimard, 1974.

făcut din paternitate o construcție simbolică. Aceasta era în viziunea sa la fel de universală ca și familia, nu în virtutea vreunei esențe naturale, ci prin ea însăși.

Lacan era de acord în această privință cu Lévi-Strauss care scria în 1956: „Viața de familie este prezentă practic în toate societățile umane, chiar și în cele cu obiceiuri sexuale și educaționale foarte diferite de ale noastre. După ce vreme de cincizeci de ani au afirmat că familia, așa cum este ea cunoscută de societățile moderne, nu putea fi decât un produs recent, rezultat dintr-o evoluție lentă și de durată, antropologii înclină acum către părerea contrară, conform căreia familia, având la bază uniunea mai mult sau mai puțin durabilă și aprobată din punct de vedere social între un bărbat, o femeie și copiii acestora, este un fenomen universal prezent în toate tipurile de societăți[12]."

Elaborarea diferitelor modele de organizare a psihicului demonstrează clar că viziunea psihanalitică asupra familiei și a identității sexuale evoluează în funcție de transformările suferite de societatea occidentală.

După ce inițial căutase să explice triunghiul clasic în care figura tatălui, deja în declin, ocupa totuși un loc predominant, modelul freudian a fost apoi revizuit de Melanie Klein, care a atribuit un loc determinant figurii materne. În ce privește optica lacaniană, ea a permanentizat această dominație, atribuind femeii o putere infinită. Prin juisarea sa, aceasta ar fi, după Lacan, „nelimitată", iar maternitatea îi conferă femeii o putere considerabilă asupra copilului și a tatălui.

---

[12] Claude Lévi-Strauss, „La famille" (New York, 1956) în Claude Lévi-Strauss, *Textes de et sur Claude Lévi-Strauss réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément*, Paris, Gallimard, col. „Idées", 1979, p. 95.

Teoria lacaniană trimitea astfel la un ideal conform căruia femeia, ajunsă la un grad de libertate infinit, poate să hotărască ea însăşi, graţie contracepţiei, asupra procreaţiei, cu sau fără consimţământul bărbaţilor. De aici îi vine această putere incontrolabilă care îi permite să-i retragă tatălui dreptul de a-şi apropria procesul de filiaţie.

De altfel, în 1957, comentând cazul unei americance care recursese la procedeul de inseminare artificială *post mortem* graţie spermei congelate a soţului său, Lacan avertizase că exista riscul ca într-o bună zi atotputernicia maternă să fie erijată pur şi simplu în fetiş: „Vă las pe dumneavoastră să extrapolaţi — din momentul în care am apucat-o pe această cale, peste sute de ani le vom face femeilor copii care vor fi copiii direcţi ai bărbaţilor de geniu care trăiesc în prezent şi care până atunci vor fi fost păstraţi cu grijă în nişte flaconaşe. Cu această ocazie, tatălui i s-a retras ceva, şi încă în modul cel mai radical — de asemenea şi cuvântul. Se pune atunci problema de a şti cum, pe ce căi, în ce mod se va grava în psihicul copilului cuvântul ascendentului său, al cărui unic reprezentant şi vehicul va fi mama. Cum îl va face ea să vorbească pe ascendentul pus în cutiuţă[13]?"

Familia, model universal, reprezintă o entitate indestructibilă în calitatea ei de realizare concretă a structurilor parentale, adică a alianţei şi a filiaţiei. Sursă de normalitate, ea se află totodată — aşa după cum ne spune psihanaliza — la originea tuturor formelor de patologie

---

[13] Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre IV (1956-1957)*, Paris, Seuil, 1994, pp. 375-376. Legat de acest subiect, fac trimitere la discuţia dintre Robert Badinter şi Françoise Héritier, *Le Débat*, 36, septembrie 1985, pp. 4-14 şi 27-33. Vezi şi Françoise Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

psihică: psihoze, perversiuni, nevroze etc. Nu este deci cazul să ne neliniştim în ceea ce priveşte viitorul sau aşa cum o fac periodic moraliştii şi reprezentanţii diverselor religii, care se tem ca ea să nu fie distrusă ca urmare a generalizării divorţului.

Diversele modalităţi ale uniunii libere şi ale familiei recompuse arată, de altfel, că acest model se perpetuează sub forme care se reînnoiesc mereu. Cât despre puterea sa de atracţie, măsura ei ne-o dă faptul că cei cărora le fusese refuzată prin imposibilitatea de a contracta o căsătorie (homosexualii) doresc ca de acum înainte să fie şi ei incluşi, pentru a putea adopta copii.

Confruntată cu această dorinţă a cuplurilor de homosexuali de a avea copii, psihanaliza contemporană întâmpină mari dificultăţi în încercarea de a da răspunsuri coerente[14]. La drept vorbind, cât timp homosexualitatea era considerată ca o degenerescenţă, problema integrării sale în normă nu s-a pus la modul serios. Însă, începând din momentul în care Freud a refuzat să o includă printre tare, preferând să o descrie ca pe o dispoziţie sexuală derivată din bisexualitate, a fost deschisă calea către toate întrebările care se ivesc astăzi.

Discipolii săi, în special Ernest Jones şi Anna Freud, au înclinat să privească homosexualitatea ca pe o patologie sexuală, pasibilă de a fi „vindecată" printr-o cură făcută cu pricepere. De unde încercarea zadarnică de a-i transforma pe homosexuali în heterosexuali, care s-a soldat cu un eşec usturător. În ciuda acestei experienţe, supunându-se unei hotărâri din 1921, conducerea IPA a refuzat în continuare să admită în mod oficial primirea

---

[14] Totuşi câţiva practicieni au abordat cu curaj această problemă. Este vorba în special de Geneviève Delaisi de Parceval care a scris prefaţa cărţii lui Eric Dubreuil, *Des parents du même sexe*, Paris, Odile Jacob, 1998.

practicienilor homosexuali în rândurile societăților din care era formată. Așa se face că ea a rămas în urmă față de evoluția moravurilor și a legilor, ca și față de alte asociații psihanalitice (mai ales lacaniene) care resping deja de mult timp orice formă de discriminare.

Din moment ce de acum înainte, parțial și grație psihanalizei, homosexualitatea nu mai este privită ca o perversiune sexuală, avem toate motivele să credem că nu va trece mult timp până când și alte categorii de „anormali" vor începe să întruchipeze idealul transgresiv al *omului tragic*[15], luând locul celor care vor fi fost deja incluși în normă: celibatarii fără copii (homosexuali sau heterosexuali), zoofilii, homosexualii „efeminați", libertinii, prostituații (bărbați sau femei), travestiții, transsexualii etc.

Dincolo de revendicarea legitimă a homosexualilor de a accede prin adopție la paternitate sau maternitate, trebuie să ne punem deci întrebarea cine vor fi întruchipările de mâine ale lui Charlus și Oscar Wilde.

---

[15] În acest sens, vezi Michel Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.* și Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999.

3

Universalul, diferența, excluderea

Dacă modelele elaborate de către psihanaliză evoluează în funcție de societatea în care sunt formulate și utilizate, ele se află totodată în decalaj față de aceasta.

De exemplu, în majoritatea țărilor în care psihanaliza s-a împământenit și în ciuda progresului legat de mișcările de emancipare, femeile continuă să fie victime ale unor inegalități, sunt puse în inferioritate și slab reprezentate în sferele înalte ale puterii politice, în special în Franța. În plus, dreptul la contracepție și la avort este deseori luat în derâdere de către reprezentanții integrismului moral și religios. Situația este însă chiar și mai proastă în țările în care psihanaliza nu s-a implantat, deoarece femeile (ca și homosexualii, de altfel) nici măcar nu sunt considerate subiecți în toată puterea cuvântului.

Am avut deja ocazia să arăt care sunt condițiile invariante necesare[1] implantării ideilor freudiene și a unei mișcări psihanalitice: este vorba, pe de o parte, de constituirea unei științe psihiatrice, adică a unei viziuni

---

1 Vezi Élisabeth Roudinesco, *Généalogies*, *op. cit.*

asupra nebuniei capabilă să conceptualizeze noțiunea de boală mintală, respingând orice idee de posesiune de origine divină, iar pe de altă parte de existența unui stat de drept în măsură să garanteze liberul acces la știință.

Or, așa cum o arată nașterea, la sfârșitul secolului al XIX-lea, a paradigmei isteriei, această conceptualizare trece printr-un mod nou de a înțelege corpul femeilor. Altfel spus, pentru ca psihanaliza să poată exista și pentru ca raționalitatea să poată detrona ideea de posesie divină, este necesar ca femeile să devină vectorul unei contestații a formelor de dominare care le încătușează subiectivitatea. La originea psihanalizei se află întotdeauna un element feminin și totul se petrece ca și cum emergența acestuia ar fi o condiție necesară pentru realizarea unei transformări a subiectivității universale.

În general neimplantarea sau dispariția freudismului în țările cu dictatură totalitară (nazistă/comunistă), precum și în regiunile lumii marcate de islamism și de o organizare comunitară încă se explică prin absența unuia dintre aceste elemente (constituirea unei științe psihiatrice sau statul de drept) sau a amândurora și nu prin „mentalități".

Legat de acest fapt, trebuie subliniat că dictaturile militare nu au împiedicat răspândirea psihanalizei în America Latină (în special în Brazilia și în Argentina). Aceasta ține de natura lor, care este diferită de a celor două sisteme totalitare care au distrus psihanaliza în Europa. Regimurile de tip „caudillist" nu au fost regimuri „exterminatoare". Ele nu au suprimat freudismul pe motiv că ar fi o „știință evreiască" așa cum a făcut-o nazismul între 1933 și 1944, sau o „știință burgheză", ca în cazul comunismului între 1945 și 1989. Aceste regimuri și-au persecutat opozanții și au masacrat populații civile, dar n-au căutat să distrugă ca atare o știință.

Am putea deci avansa ipoteza că, pentru a face să dispară cu desăvârşire psihanaliza dintr-o regiune a lumii, sau pentru a o împiedica să prindă rădăcini acolo unde nu există, este necesar fie ca ea să fie eliminată în felul în care se extermină o rasă, un popor, o clasă socială sau un flagel, fie să se perpetueze modalităţi de interpretare a psihicului anterioare apariţiei medicinei ştiinţifice (vrăjitorie, medicine tradiţionale, dominaţie religioasă etc.). În primul caz, eradicarea are un caracter destructiv, deoarece se suprimă o diferenţă în numele unei alte diferenţe, pe când în cel de-al doilea ea are doar un caracter regresiv, pentru că prin invocarea relativităţii culturilor se urmăreşte reducerea speciei umane la o sumă de particularisme.

Diferenţa, erijată în fetiş, devine în acest caz un motiv de excludere. Tocmai acest fenomen de fetişizare a diferenţelor este cel care duce tendenţial la dispariţia psihanalizei în ţările unde sunt întrunite de peste un secol toate condiţiile necesare unei implantări perfect reuşite a acesteia. Este în special cazul Statelor Unite.

Evidenţierea faptului că există o identitate sexuală (gen sau *gender*) separat de realitatea organică sau fizico-chimică, nu înseamnă că anatomia, fiziologia şi funcţionarea hormonilor la bărbaţi şi la femei ar fi identice. Diferenţa biologică există şi trebuie luată în calcul, însă ea nu reprezintă totul.

Existenţa acestei diferenţe nu împiedică nici ca fiecare subiect să fie mereu *diferit* (sau *altul*) în relaţia sa cu ceilalţi sau cu propria sa identitate. Fiecare fiinţă umană acţionează mascat în relaţia cu semenii săi când este animată de dorinţa de a se face iubită sau recunoscută. Există deci o infinitate de diferenţe, care, luate împreună, alcătuiesc universalul speciei umane.

Acesta este motivul pentru care, într-o societate egalitară, legea trebuie să fie aceeași pentru toți, indiferent de cultura, religia sau identitatea pe care fiecare și-o asumă. Cât despre interdicție, adică interiorizarea subiectivă a unei legi simbolice (de exemplu interdicția incestului), ea este absolut necesară funcționării *tuturor* societăților umane.

Altfel spus, valorizarea universalismului în numele refuzului de a accepta diferența reprezintă o atitudine la fel de eronată ca și respingerea acestuia în numele valorizării arbitrare a unei singure diferențe, cum ar fi, de exemplu, anatomia, dar și genul, culoarea pielii, vârsta, identitatea etc. Raportarea la principii abstracte (conceptele, legea, simbolicul, structurile, invarianții etc.) este la fel de necesară umanității în ansamblu ca și luarea în considerare a realității concrete a existențelor concrete: sexualitatea, viața privată, situația socială, sărăcia economică, boala, singurătatea, nebunia, suferința psihică etc.

Or, o dată cu fetișizarea actuală a *tuturor diferențelor* — DSM IV, inconștienturi disociate, personalități multiple, polarizare asupra traumei sexuale, politică a sexelor bazată pe categorii simpliste, subiect psihic redus la un neuron sau la dependența adictivă etc. — , asistăm la o ofensivă care își propune să înlocuiască dublul ideal al universalului și al diferenței printr-o diferențiere în lanț unde fiecare devine victima expiatorie a unei vini ce poate fi întotdeauna imputată *altcuiva*[2].

Această fetișizare a diferenței, inventată în urmă cu treizeci și cinci de ani în Statele Unite, a condus la o po-

2 În cadrul unei conferințe ce a avut loc în martie 1999, Alain Finkielkraut a rezumat această situație printr-o expresie remarcabilă: „Sufăr, deci acuz." Vezi și Eugène Enriquez, „Tuer sans culpabilité", *L'Inactuel*, 2, primavara, 1999, pp. 15-36.

litică de *discriminare pozitivă*[3] (*affirmative action*) care constă în instituirea pe cale juridică a unui tratament preferențial în favoarea unor grupuri umane de indivizi care au fost victime ale unor nedreptăți: negrii, hispanicii, femeile, homosexualii și alții. Acest tip de discriminare pornește de la ideea că, pentru a îndrepta o inegalitate, este necesar să fie valorizată o diferență împotriva unei alte diferențe. Or, aplicarea acestui principiu, pe care l-am văzut funcționând în episodul expoziției dedicate lui Freud la Library of Congress, este tot mai contestată astăzi, pentru că ea nu a favorizat egalitatea. Se înțelege de ce: o discriminare nu poate fi niciodată *pozitivă*, pentru că ea presupune întotdeauna existența unei *alte* victime care joacă rolul de țap ispășitor prin chiar diferența sa[4].

În societățile europene, în care multiculturalismul nu este la fel de important ca în Statele Unite, Australia sau Canada, stă pe primul plan lupta pentru drepturile femeilor; ea este aici contextul în care revendicarea egalității riscă să se transforme în cult al diferenței, apoi în revendicarea unei *discriminări pozitive*[5], și, în final, într-un adevărat proces de excludere în lanț[6]. Excluderii bărbatului din exercițiul paternității îi corespunde de altfel solicitarea prezenței masculine în treburile gospo-

---

[3] Vezi în acest sens André Kaspi, *Mal connus, mal aimés, mal compris, les États-Unis d'aujourd'hui*, Paris, Plon, 1999.

[4] Vezi Sélim Abou, „L'universel et la relativité des cultures", în *L'Idée d'humanité*, Paris, Albin Michel, 1995 și John R. Searle, „Crise des universités?", *Le Débat*, 81, septembrie-octombrie 1994.

[5] Efectele acesteia s-au văzut în februarie 1999, când Parlamentul francez a votat legea prin care diferența dintre sexe a fost înscrisă în articolul 3 din Constituție.

[6] Vezi în acest sens articolul lui Wiktor Stoczkowski, „La pensée de l'exclusion et la pensée de la différence", *L'Homme*, nr. 150, aprilie-iunie 1999, pp. 41-57. Autorul demonstrează în ce mod ambivalențele între un mod rigid de a gândi includerea și un mod la fel de rigid de a gândi diferența alimentează rasismul.

dărești sau în îngrijirea noilor născuți. În același mod, excluderea *celuilalt* întrucât e diferit merge mână în mână cu o voință puternică de a reinventa categorii, tipologii sau *pattern*-uri care fac posibilă diferențierea între subiecții „buni" și cei „răi" în funcție de o nouă „psihologie a popoarelor", a etniilor sau a genurilor.

Reducerea gândirii la un mecanism cerebral favorizează, bineînțeles, proliferarea acestor modalități de fetișizare: scientismul conduce la fel de sigur la etnicism cum universalismul rigid duce la comunitarism. Pentru că nimic nu este mai distrugător pentru un subiect decât să fie redus la sistemul său fizico-chimic; și nimic nu e mai umilitor pentru același subiect decât să vadă cum suferința sa intimă devine echivalentul unei false diferențe de origine „etnică".

Dacă s-ar ajunge ca serotonina să fie considerată singura cauză a suicidului, dacă actul sexual ar fi de acum asimilat unui viol, dacă emigrantul de la periferia orașelor ar fi privit doar ca suma amuletelor pe care le poartă asupra sa, dacă, în fine, *omul tragic* ar fi redus la exercițiul mecanic al funcțiilor sale vitale, în timp ca *Femeia*, devenită atotputernică, s-ar identifica mai mult cu ceea ce o face diferită decât cu un subiect în toată puterea cuvântului, atunci societățile noastre vor fi la un pas de a se scufunda într-o nouă barbarie, la fel de periculoasă ca și cea pe care o denunța Freud în 1927, atunci când a înțeles că civilizația occidentală era incapabilă să impună omenirii limitarea pulsiunilor sale destructive: „La început se putea crede, scria el, că esențialul consta în stăpânirea forțelor naturii în scopul obținerii de resurse vitale și că pericolele care amenințau civilizația vor fi eliminate printr-o repartiție adecvată între oameni a bunurilor astfel obținute. Dar acum se pare că accentul s-a mutat de la aspectul material la cel psihic. Între-

barea decisivă este următoarea: vom reuși oare [...] să-i reconciliem pe oameni cu sacrificiile care vor fi necesare în continuare și să le oferim o compensație pentru ele[7]?"

[7] Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 10. Vezi și *O.C.*, XVIII, *op. cit.*, pp. 147-148.

4

Critica instituțiilor psihanalitice

Inventată de evreii din Epoca Luminilor, urmași ai Haskalei, psihanaliza a aspirat, chiar de la apariția sa, să devină o amplă mișcare de eliberare. În viziunea fondatorilor săi, reuniți în Societatea psihologică de miercuri, explorarea inconștientului urma să permită omenirii să-și aline suferințele. Revoluționând universul intim al omului, psihanaliza a avut până la urmă drept vocație de căpătâi să transforme omul, demonstrând că „Eu e un altul". Așa se face că de foarte timpuriu ea a căutat să-și creeze o instituție aptă să traducă viziunea sa asupra lumii într-o politică.

Această viziune nu era, de altfel, fără legătură cu societatea în care trăiau primii freudieni: un imperiu în declin, în care însă minoritățile erau protejate de o autoritate imperială care le reunea în ciuda diferențelor dintre ele, împiedicându-le astfel să se dezintegreze reciproc. Acesta este modelul pe care s-au sprijinit Freud și Ferenczi în 1910 pentru a întemeia International Psychoanalytical Association (IPA). Freud a refuzat să preia conducerea acesteia, rămânând să încar-

neze în cadrul ei figura socratică a unui maestru fără comandă efectivă[1].

Între cele două războaie mondiale, sub imboldul mai întâi al lui Max Eitingon, apoi al lui Ernest Jones, IPA s-a transformat într-o organizaţie centralizată, cu reguli ce aveau ca scop normalizarea curei şi îndepărtarea de la procesul de formare a analiştilor „sălbatici", transgresivi sau consideraţi prea carismatici pentru a putea practica psihanaliza într-o manieră convenabilă. Au fost interzise totodată obiceiurile catalogate drept „incestuoase": practicantului îi era interzis să-i trateze pe membrii familiei sau să întreţină relaţii sexuale cu pacienţii.

Această profesionalizare a meseriei de psihanalist, necesară extinderii freudismului pe plan mondial, s-a desfăşurat concomitent cu estomparea figurii maestrului. Mişcarea psihanalitică nu doar a renunţat ca această figură să mai fie încarnată de un gânditor ieşit din comun, ci a refuzat şi orice posibilitate ca un şef de şcoală să-i poată semăna lui Freud. Părintele fondator trebuia să rămână unic şi inimitabil.

Acest lung proces de normalizare a fost benefic psihanalizei, dar a avut ca efect şi transformarea IPA într-o maşină de fabricat notabili. Spiritului internaţionalist care prezidase la crearea sa i-a succedat mondialismul, care permite ca în zilele noastre IPA să-şi exporte „la cheie" în orice ţară modelele sale de formare psihanalitică, în felul în care societăţile comerciale îşi implantează produsele şi întreprinderile în noi zone ale lumii.

Numai că, tot cultivând norma în defavoarea originalităţii şi mondialismul în detrimentul internaţionalis-

---

1 Am susţinut această idee în 1982 în *Histoire de la psychanalyse en France*, vol.1, *op. cit.*

mului, psihanaliza notabililor a abandonat terenul dezbaterii politice și intelectuale. Ea nu a știut să răspundă nici provocărilor științei, nici schimbărilor survenite în societate. Crezându-se la adăpost de tot ce se petrecea în afară, ea nu s-a mai preocupat — în ciuda curajului individual al multora din practicienii ei anonimi — de realitatea socială, de sărăcie, de șomaj, de abuzurile sexuale și de noile revendicări apărute ca urmare a transformărilor suferite de familia patriarhală; și mai cu seamă de homosexuali, cărora, așa cum am arătat, le refuză în continuare dreptul de a deveni psihanaliști. Pe scurt, psihanaliza a încetat să se mai intereseze de lumea reală, preferând să se concentreze asupra fantasmelor sale de omnipotență. Nu s-a mai preocupat nici de tinerii practicieni pe care totuși îi formase și care au sfârșit prin a-și pierde încrederea în valoarea instituțiilor freudiene. Iată de ce aceștia critică aspru aceste instituții și încearcă să conceapă unele noi, mai bine adaptate societății moderne.

Această capacitate critică se exercită mai peste tot în lume. Țările din America Latină (în special Brazilia și Argentina) reprezintă însă cu certitudine avangarda renașterii freudismului; acest fapt se datorează în primul rând puterii deosebite a departamentelor de psihologie din cadrul universităților, unde predarea psihanalizei este privilegiată în detrimentul altor discipline.

În Franța, ca peste tot în lume, comunitatea psihanalitică trece printr-o situație dificilă, ca urmare a crizei generale a societăților occidentale: criza economică, criza valorilor democratice, criza socială, lipsa de speranță și de iluzii. Șomajul, scăderea veniturilor, nesiguranța în ceea ce privește obținerea și păstrarea unui loc de muncă, ascendentul dobândit de psihoterapiile corporale și

de tratamentele farmacologice, care sunt mai rapide și mai puțin costisitoare, au afectat negativ încrederea în metoda freudiană, pe măsura dislocării treptate a marilor instituții cu vocație universală. Pe scurt, fundalul politic și social pe care, de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial încoace, freudismul reușise să se implanteze în Franța a devenit mai puțin receptiv la practica clinică a psihanalizei.

Ca urmare a acestei situații, marile instituții republicane — școli sau organisme de sănătate mentală (spitale de psihiatrie, centre medico-psihologice etc.) — se supun de acum unor imperative economice prea puțin compatibile cu durata extinsă a curei freudiene, chiar într-o vreme când dezintegrarea lor treptată dă naștere unor situații de violență și delincvență incontrolabile.

Cu toate acestea, comunitatea psihanalitică franceză se menține încă solidă. În Franța există, într-adevăr, cinci mii de psihanaliști organizați în peste douăzeci de asociații: în medie revin cam optzeci și șase de psihanaliști la un milion de locuitori; acesta este cel mai bun raport la nivel mondial, înaintea Argentinei și a Elveției. Opt-nouă sute dintre aceștia (inclusiv elevii) fac parte din două societăți membre ale IPA: Société psychanalytique de Paris (SPP) pe de o parte și Association Psychanalytique de France (APF) pe de altă parte. Ceilalți psihanaliști sunt în majoritate membri ai unor grupuri sau asociații derivate din vechea École freudienne de Paris (EFP), fondată de Jacques Lacan în 1964 și dizolvată în timpul vieții sale în 1980.

Istoricii mișcării au adoptat obiceiul de a clasifica grupurile și indivizii în funcție de generația căreia îi aparțin. Ei folosesc două moduri de numerotare: una cu profil internațional, îi include pe membrii diasporei freudiene risipiți prin toate colțurile lumii; cealaltă, la

nivel național, permite consemnarea filiației transferențiale a fiecărui practician (cine pe cine a analizat) pornind de la un grup pionier (care, în unele țări, se reduce la o singură persoană).

În Franța s-au succedat trei generații. Prima se compune din cei care în 1926 au pus bazele SPP. Trei dintre ei au jucat un rol preponderent în cadrul acesteia: Marie Bonaparte, René Laforgue și Rudolph Loewenstein. Marie Bonaparte a fost principala organizatoare a mișcării, datorită prieteniei sale cu Freud, celebrității și activității sale permanente de traducător și militant devotat cauzei freudiene. În schimb, Laforgue și Loewenstein au devenit cei doi principali didacticieni ai SPP. Ei sunt cei care, între cele două războaie mondiale, au format cea de-a doua generație franceză și mai ales pe cei care, după 1945, vor deveni liderii mișcării: Daniel Lagache, Jacques Lacan, Françoise Dolto, Sacha Nacht, Maurice Bouvet.

Urmează apoi cea de-a treia generație, a celor născuți între 1920 și 1930 și formați de cei din generația a doua. Ea s-a confruntat cu două sciziuni: prima s-a produs în 1953, în urma dezbaterilor având ca subiect analiza profană[2], iar cea de-a două — zece ani mai târziu (1963), când Lacan nu a fost admis ca didactician în rândurile IPA, din pricina refuzului său de a se supune regulilor în vigoare cu privire la durata ședințelor de tratament și la formarea analiștilor[3]. Lacan, într-adevăr, refuza să se supună imperativului ședinței de cincizeci și cinci de minute și propunea ca aceasta să fie întreruptă prin

2 Se numește analiză profană psihanaliza practicată de indivizi fără studii medicale.

3 Vezi în acest sens : Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. 1 și 2, *op. cit.*; *Jacques Lacan. Schița unei vieți, istoria unui sistem de gândire*, Ed. Trei, București, 1998.

punctări semnificative, care să dea sens discursului pacientului. În plus, el critica ideea de disoluție a transferului ca moment final al analizei. În viziunea sa, analiza se susținea printr-o relație transferențială care nu se încheia niciodată. În fine, el era adversarul principiului unei separații radicale între analiza numită *didactică* și cea numită *terapeutică* (sau *personală*): drept urmare, un candidat trebuia să aibă libertatea de a-și alege singur analistul, fără să fie constrâns să recurgă la lista titularilor autorizați. Pe de altă parte — și acesta este fără îndoială motivul profund care a dus la această ruptură — Lacan reîntrona, prin modul său de predare și prin stilul adoptat, figura freudiană a maestrului de tip socratic, într-o perioadă în care aceasta era considerată nefastă de către IPA, mai preocupată să formeze buni profesioniști ai psihanalizei decât să reaprindă ambițiile elitiste în interiorul mișcării.

Cea de-a doua sciziune, de departe cea mai gravă, a fost o adevărată dramă, în primul rând pentru Lacan însuși, care nu se gândise niciodată să părăsească legitimitatea freudiană, dar și pentru a treia generație franceză în totalitatea ei. Cei mai străluciți membri ai săi fuseseră analizați de el, iar acum se regăseau dintr-o dată în tabere opuse: unii dintre ei grupați în cadrul APF, care s-a afiliat la IPA în 1965, iar ceilalți reuniți în EFP și înlăturați definitiv din instanțele legitime ale freudismului, deși se considerau mult mai freudieni decât omologii lor din IPA, care le deveniseră acum rivali.

Spre deosebire de colegii lor de breaslă americani sau englezi, psihanaliștii francezi din a treia generație care făceau parte din IPA nu au format niciodată o școală omogenă. De altfel marile curente ale freudismului internațional — *Ego Psychology*, kleinismul, annafreudismul, *Self Psychology*, sau teoriile post-kleiniene ale lui

Wilfred Ruprecht Bion — nu au prins rădăcini în Franța. Lacanismul este deci singurul care, de peste treizeci de ani, structurează câmpul psihanalitic francez în jurul a doi poli: pe de o parte non-lacanienii (denumiți uneori „freudieni ortodocși"), iar pe de alta — lacanienii; se înțelege de la sine că toți se reclamă de la Freud.

Această bipolarizare a freudismului francez a fost accentuată de prezența psihanalistei Françoise Dolto în rândurile EFP. Înzestrată cu un uimitor geniu clinic, ea a fost cea care a pus în Franța bazele psihanalizei copiilor: o figură echivalentă celei a Melaniei Klein din școala engleză, deși tezele sale se apropie mai mult de pozițiile Annei Freud. Or, în 1963, când s-a produs cea de-a două sciziune, Dolto nu a fost nici ea admisă în rândurile IPA. Motivele invocate pentru a justifica acest refuz erau inverse celor susținute în cazul lui Lacan: lui Dolto nu i se reproșa durata scurtă a ședințelor de tratament (ale sale erau regulamentare din acest punct de vedere), ci o practică a curei didactice prea carismatică și care ar fi fost incompatibilă cu standardele formării clasice. De fapt, Dolto moștenea ostilitatea pe care conducerea IPA o manifestase întotdeauna față de analistul său René Laforgue, ale cărui tehnică și practică erau considerate deviante, adică prea apropiate de cele ale unui Ferenczi sau ale unui Rank.

Drept urmare, începând din 1964, cele două personalități principale ale psihanalizei franceze, Françoise Dolto și Jacques Lacan, și-au desfășurat activitatea didactică în afara IPA.

Conflictele care au produs sciziuni în rândurile celei de-a treia generații au avut repercusiuni considerabile asupra celor două care au urmat, ale psihanaliștilor născuți între 1935 și 1950. Timp de cincisprezece ani aceste două generații au trebuit să suporte certurile și ofensele

narcisice ale iluştrilor lor colegi mai vârstnici, pe care îi admirau pentru lucrările şi competenţele lor de didacticieni, dar pe care îi vedeau totodată atacându-se neîncetat unii pe alţii în jurul figurii unui maestru omniprezent: Jacques Lacan. Condamnat pentru modul în care practica, neînţeles în privinţa doctrinei şi demonizat de către cele două societăţi membre ale IPA, acesta începea pe atunci să fie idolatrizat în sânul propriei sale şcoli.

Drept urmare, în interiorul fiecărei tabere, cele două generaţii noi — a patra şi a cincea — au moştenit o istorie conflictuală, fie de la tovarăşii de drum al lui Lacan, care imitau adesea stilul maestrului, fie de la adversarii acestuia, care îl detestau şi caricaturizau.

În timp ce membrii celor două societăţi afiliate la IPA îi acuzau pe lacanieni că sunt ne-freudieni, aceştia îi priveau pe colegii lor din IPA ca pe nişte birocraţi care trădaseră psihanaliza în favoarea unei psihologii adaptative aflate în slujba capitalismului triumfător. Pe scurt, cei din prima categorie îi priveau pe cei din a doua ca pe nişte ucenici vrăjitori, adepţi ai aşa-ziselor şedinţe „de cinci minute", incapabili să edifice un cadru psihanalitic serios, iar aceştia îi considerau pe cei dintâi nişte ortodocşi dezintelectualizaţi, slujitori ai unei psihanalize numită „americană".

Această diviziune a explodat la sfârşitul anilor '70, când René Major, didactician în cadrul SPP, deschis către cultura şi clinica lacaniene, şi Serge Leclaire, lacanian fidel dar promotor al unui amplu proiect de „Republică freudiană", şi-au unit eforturile în încercarea de a-i determina pe clinicienii din noile generaţii să se întâlnească, în fine, şi în afara asociaţiilor de care aparţineau. Aceasta a fost epoca „Confruntării", care a permis practicienilor de toate orientările să-şi critice instituţiile şi să facă schimb de idei, în special cu pri-

vire la modul de a practica psihanaliza. Căci, în timp ce în interiorul celor două societăți membre ale IPA existau conflicte cu privire la formarea analiștilor, EFP traversa o criză gravă provocată de eșecul experienței „pasei".

Inventată de Lacan în 1967 și pusă în practică în 1969, această procedură de „pasaj" consta pentru un subiect analizat (sau „pasant") care aspira să devină psihanalist didactician în a-și expune altor colegi (sau „paseuri") elemente ale biografiei și ale curei sale care l-au determinat să dorească să devină analist. Paseurii, la rândul lor, expuneau în fața unui juriu compus din didacticieni motivele pasantului, iar juriul lua atunci hotărârea de a accepta sau de a refuza candidatul. Această procedură urmărea să înlocuiască sistemul clasic de formare a psihanaliștilor printr-o adevărată interogație despre statutul didacticianului.

În acest context a rostit Lacan acea frază care a făcut să curgă atâta cerneală: „Psihanalistul nu poate fi autorizat decât de el însuși[4]." Prin această frază, el dădea de înțeles că trecerea la *ființa-analist* ține de o încercare subiectivă legată de transfer. De aici rezultă, atât pentru candidat cât și pentru didactician, o situație de pierdere, de castrare, chiar de melancolie.

Ideea de a studia modul cum funcționează în realitate această faimoasă trecere inițiatică era remarcabilă. Cu toate acestea, procedura pasei nu a avut efectul scontat. Ea a condus EFP mai întâi la un eșec, iar apoi la dizolvare, după ce a provocat în 1969 o a treia sciziune: plecarea mai multor clinicieni, printre care François Perrier și Piera Aulagnier. Reuniți într-un „Al Patrulea Grup",

---

[4] Jacques Lacan, „Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École", *Scilicet*, 1968, nr. 1, pp. 14-30. Versiune inițială în *Analytica*, 8, supl. la *Ornicar?*, 1978, 15.

ei au pus bazele OPLF, Organisation psychanalytique de langue française.

Membrii ultimelor două generații de psihanaliști francezi s-au văzut atunci nevoiți să-și gândească viitorul instituțional în termeni noi.

În general, tinerii lacanieni se simțeau mai liberi față de dascălii care-i formaseră decât membrii celor două grupări afiliate la IPA. Ca urmare a dizolvării EFP și a fărâmițării lacanismului în diverse curente (postlacanieni sau neolacanieni), această nouă generație a făcut să crească numărul asociațiilor. Eliberată de orice supunere față de maeștrii din generația a treia, ea a abandonat ideea instituției ideale, renunțând la Școala visată odinioară de Lacan.

Pe de altă parte, analiștii ultimelor generații din SPP și APF sunt în continuare împovărați de disputele și decepțiile înaintașilor. Ei sunt încă înfeudați didacticienilor care i-au format și care se mențin în continuare în fruntea asociațiilor, rămânând foarte atașați prerogativelor și privilegiilor de care se bucură. De aceea sunt mai predispuși să se revolte atunci când izbucnește un conflict. Așa se explică violența instituțională, deseori mascată, din cadrul celor două societăți membre ale IPA.

Repliată asupra sa de treizeci de ani încoace și cultivându-și „diferența" și estetismul, APF a refuzat să-i primească în rândurile sale pe numeroșii „elevi" care îi urmează ideile și care, odată ajunși la vârsta de cincizeci de ani, nu prea mai pot spera să urce pe scara ierarhică. Decepția lor se traduce printr-o anume deriziune față de orice autoritate instituțională.

Vechii lacanieni, împrăștiați în vreo douăzeci de asociații, sunt de acum dezbinați în ceea ce privește practica și formarea analiștilor, însă acest lucru nu-i împiedi-

că să întreţină relaţii cordiale. Deşi majoritatea grupurilor au păstrat procedura „pasei", aceasta a fost transformată într-un ritual fără mare importanţă. În ce priveşte durata şedinţelor de tratament, aproape toate aceste grupuri au îmbrăţişat ideea punctării, menţinând însă principiul libertăţii în alegerea analistului de către analizant. Nici unul dintre ele însă nu a redus timpul acordat şedinţei la cinci minute sau chiar la un minut, aşa cum făcuse Lacan în decursul ultimilor cinci ani de viaţă. Această practică nu mai este imitată astăzi decât de un număr restrâns de practicieni, care se pot număra pe degete.

Subzistă, cu toate acestea, o mare diferenţă între practica clinică a freudienilor lacanieni şi cea a freudienilor membri sau afiliaţi la IPA. La cei dintâi, durata şedinţei nu este fixă, în timp ce pentru cei din urmă fixitatea rămâne obligatorie şi face parte din cadrul curei: patruzeci şi cinci până la cincizeci de minute. În plus, în cadrul celor două asociaţii franceze membre ale IPA, ierarhiile şi etapele de parcurs se supun standardelor internaţionale.

Se impune să constatăm că în toate grupurile de psihanalişti francezi există practicieni buni şi practicieni slabi.

Într-adevăr — iar acesta este un fenomen nou în zilele noastre — nici una dintre grupări nu mai deţine monopolul clinicii bune. Toate sunt slăbite din pricina sciziunilor, conflictelor şi sclerozei instituţionale şi toate şi-au pierdut din prestigiu în aşa măsură, încât numeroşi terapeuţi nu mai caută să adere la ele, iar alteori, dimpotrivă, nu pregetă să devină simultan membri a două (sau chiar trei) astfel de instituţii.

Reorganizarea câmpului psihanalitic s-a tradus, între 1996 şi 1999, printr-un dublu proces: înmulţirea sciziu-

nilor, pe de o parte, federalism pe de altă parte. Astfel Asociația mondială de psihanaliză (AMP), fondată de Jacques-Alain Miller, s-a fărâmițat, dând naștere unei varietăți de mișcări autonome. De acum înainte, instituțiile centralizatoare se bucură de mult mai puțină credibilitate decât organizațiile mici, mult mai însuflețite și mai creative, dispuse oricând să se reunească în scopul de a-și împărtăși mai bine unele altora cunoștințele și experiența clinică. O dovadă în acest sens o constituie formarea la Barcelona, în octombrie 1998, a unei Mișcări de Convergență (Convergencia), care reunește patruzeci și cinci de asociații lacaniene. Într-o perspectivă mai largă, inițierea de către René Major, în iunie 1997, a Stărilor Generale ale psihanalizei este o indicație clară a faptului că freudismul anului 2000 va trebui să se orienteze spre un nou mod de concertare, cel al rețelelor asociative, corespunzător noilor cerințe ale societății civile. Fără îndoială că în anii următori vom asista la punerea sub semnul întrebării la modul cel mai serios a imperialismului clasificator al DSM și a științelor cognitive, a căror ineficacitate începe să iasă la iveală de pe acum, când ele se află deja la zenit.

Franța nu s-a confruntat cu valul de antifreudism care a inundat Statele Unite. Nici Freud și nici psihanaliza nu sunt atacați în Europa cu o asemenea virulență. Și totuși, în ciuda utilității lor incontestabile, școlile psihanalitice suferă încă de un real discredit, din cauza înclinației lor spre dogmatism.

Cât despre pacienții anilor '90, ei nu prea mai seamănă cu cei de altădată. În general vorbind, ei sunt pe potriva imaginii societății depresive în care trăiesc. Impregnați de nihilismul contemporan, ei prezintă tulburări narcisice sau depresive și suferă de singurătate și de simptome de pierdere a identității. Neavând adesea

nici energia, nici dorința de a urma cure de lungă durată, le vine greu să frecventeze cabinetele psihanaliștilor în mod regulat.

Acești pacienți ratează cu ușurință ședințele de cură și uneori nu suportă mai mult de una sau două pe săptămână. Din lipsă de mijloace financiare, ei au tendința de a întrerupe cura imediat ce constată că starea li s-a ameliorat, cu riscul de a trebui să o reia când simptomele reapar. Această împotrivire de a intra în dispozitivul transferențial înseamnă neîndoielnic că, așa cum economia de piață îi tratează pe oameni ca pe niște mărfuri, pacienții au la rândul lor tendința de a folosi psihanaliza ca pe un medicament, iar analiza ca pe un receptacol al suferințelor lor.

Modelul curei-tip transmis din generație în generație prin imaginea mitică a fotoliului și a canapelei — este rezervat de acum înainte celor privilegiați. Majoritatea terapeuților tineri nu mai practică psihanaliza ca unică îndeletnicire și au tendința să înlocuiască dispozitivul clasic cu o „situație analitică" în care stau față în față cu pacientul și care are aparența unei psihoterapii. În această privință, să remarcăm că lacanienii acceptă mai bucuros aceste transformări, ei fiind mai motivați de miza doctrinală a psihanalizei, pe când colegii lor de la SPP și APF preferă să denumească această nouă situație „psihoterapie analitică", pentru a o deosebi mai bine de modelul considerat intangibil al curei-tip.

Dacă pacienții s-au schimbat, nici psihanaliștii din generațiile tinere nu mai seamănă cu cei mai vârstnici. În această privință, diferența este mai mică decât cea existentă odinioară între lacanieni și ceilalți freudieni. Toți au urmat aceleași studii de psihologie și mulți dintre ei practică o altă meserie decât cea de psihanalist: ei sunt în general psihologi clinicieni. Indiferent de apar-

tenență, ei au un număr redus de pacienți privați și lucrează mai des în instituții în care aplică alte tehnici: psihodrama, psihoterapia familială și de grup. Toți îndeplinesc funcții în serviciile de sănătate: asistență acordată toxicomanilor, prostituatelor, delincvenților, bolnavilor de SIDA, îngrijiri paliative etc.

Accesul la meseria de psihanalist pe calea medicinei, a psihiatriei, a filosofiei sau a studiilor literare este în vădit regres, în timp ce, așa cum am mai spus, psihologia câștigă teren. Cât despre cultura istorică și teoretică a psihanalistului mediu din zilele noastre, ea este diferită de cea a generațiilor anterioare. Mai modești decât înaintașii lor, tinerii practicieni sunt adesea dornici să acceadă la cunoștințe pe care nu le-au dobândit în timpul studiilor universitare. Așa se explică participarea lor în număr mare la colocviile în care sunt abordate marile probleme contemporane: drogurile, emigrația, violența, noile forme de viață în comun și de sexualitate, moartea, bătrânețea etc.

În ciuda tuturor dificultăților cu care se confruntă, această generație aspiră la o înnoire a freudismului. Mai apropiați decât înaintașii lor de mizeria socială, cu care se confruntă pe teren, tinerii sunt în același timp mai pragmatici, mai direcți, mai umaniști, mai sensibili la toate formele de excludere, mai exigenți în opțiunile lor etice. Orientați de studiile lor către psihologia clinică, ei au rupt cu o epocă revolută, în care figura maestrului întruchipa încă idealurile unui freudism subversiv și elitist. Astfel s-au detașat și de patimile conflictuale care au marcat perioada precedentă.

Mai puțin teoreticieni și mai mult clinicieni, ei manifestă o deschidere mai mare către toate formele de psihoterapie, chiar și atunci când adoptă psihanaliza ca model de referință, fără a se supune însă, din acest mo-

tiv, autorității unei școli despre care știu de acum că nu se va putea substitui niciodată idealului pierdut al maestrului fondator. Ceea ce comportă riscul eclectismului, care, dacă nu este contracarat, poate duce la o relaxare nedorită a rigorii teoretice — și, mai mult chiar, la uitarea universalismului freudian.

Această dublă ruptură — pe de o parte cu idealul maestrului — iar pe de alta — cu modelul instituției unice — pare ireversibilă. Ea se aseamănă cu fragmentarea câmpului psihanalitic, care poate duce la o recompunere pozitivă a clinicii și a teoriei freudiene și la o conștientizare a noilor diferențe caracteristice subiectivității moderne: exil, depresie, autovictimizare, discriminarea celuilalt, repliere comunitaristă, criză identitară, neantizarea gândirii etc.

În această privință, putem înțelege de ce pentru numeroși practicieni cele două concepte principale elaborate de Jacques Derrida — *diferența* și *deconstrucția*[5] — devin atât de operante în condițiile crizei actuale prin care trec psihanaliza și societatea. Primul concept le permite să gândească ideea de diferență fără a cădea în diferențialism, iar cel de-al doilea le permite să renunțe la figura imperioasă a stapânului*, dar fără a abandona idealul platonician al maestrului fondator.

Deși slăbit, acest ideal rămâne totuși singura stavilă în calea ravagiilor pe care le produce nihilismul contemporan. Psihiatria va trebui deci să găsească pe viitor remedii pentru un adevărat dezastru, construind, prin

---

5 Jacques Derrida scrie *différ(a)nce* cu *a*, pentru a arăta că diferența nu constă într-o împărțire între două stări sau genuri, că ea nu este nici o prezență, nici o absență, ci o mișcare înscrisă în Unul și căruia îi imprimă un ocol, o diviziune, o inegalitate, o deplasare. Vezi *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

* În original, joc de cuvinte bazat pe două sensuri ale cuvântului fracez „maître": „stăpân" și „maestru". (n. trad.)

ardoarea şi strădania tinerelor generaţii, noi punţi de legătură cu filosofia, cu psihiatria şi cu psihoterapiile. Ca să poată face acest lucru, ea va trebui să fie în măsură să dea un sens conflictelor care vor izbucni negreşit chiar în miezul societăţii depresive.

S-ar putea ca atunci imaginea bufonă a omului comportamental să dispară, precum un miraj înghiţit de nisipurile deşertului.

Această carte s-a născut dintr-o constatare: m-am întrebat de ce, după o sută de ani de existență și de rezultate clinice incontestabile, psihanaliza este atât de violent atacată în zilele noastre de către cei care au pretenția să o înlocuiască cu tratamente chimice considerate mai eficace pentru că ar acționa asupra cauzelor numite cerebrale ale chinurilor sufletești.

Departe de a contesta utilitatea acestor substanțe și de a nesocoti confortul pe care ele îl instalează, dorința mea a fost să arăt că ele nu pot să vindece omul de suferințele sale psihice, fie ele normale sau patologice. Moartea, pasiunile, sexualitatea, nebunia, inconștientul, relațiile cu ceilalți modelează subiectivitatea fiecărui individ, pe care, din fericire, nici o știință demnă de acest nume nu o va aboli.

Élisabeth Roudinesco


ISBN 973-8291-11-9
9789738291119

www.edituratrei.ro